

بحوث اجتماعية ١٠

# العرب ومشكلة الدولة

نزيه نصيف الأيوبي

الطبعة الأولى



32



العرب  
ومشكلة الدولة



# بحوث اجتماعية ١٠

المركز القومي للدراسات والبحوث
رقم الملف 320.1
تاريخ ١٩٩٩
رقم التسجيل ٢٥٩٩

## العرب ومشكلة الدولة

نزيه نصيف الأيوبي



المركز  
القومي  
للدراسات  
والبحوث

© دار الساقبي  
جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى ١٩٩٢

ISBN 1 85516 825 1

**United Kingdom:** 26 Westbourne Grove, London W2 5RH  
**Lebanon:** P.O.Box: 113/ 5342, Beirut.

ص.ب: ٥٣٤٢ / ١١٣، بيروت، لبنان.

## مقدمة

على الرغم من أهمية مؤسسة الدولة في العالم العربي، فإن الإهتمام بدراساتها كقضية فكرية وسياسية هو أمر حديث وغير مكتمل. فلدينا أكثر من ٢٠ دولة عربية ذات سيادة، والكثيرون يأملون في دولة عربية موحدة، وهذه الدول القطرية القائمة ذات جهاز إداري ضخم ومتحكم بصورة طاغية على الإقتصاد القومي وعلى نظم التعليم والثقافة، ومع ذلك فإن التنظير للدولة، بتجذرها الاجتماعي، وإطارها القانوني، و«أخلاقياتها» الفلسفية ما يزال متخلفاً بصفة عامة. وقد يرجع ذلك في جانب منه الى أن فكرة السياسة عند المسلمين لم ترتبط بفكرة الدولة وحقوق الفرد بقدر ما ارتبطت بفكرة الأمة وبقاء الجماعة، كما قد يرجع في جانب منه إلى أن مؤسسة الدولة العصرية قد أدخلت في المجتمعات العربية عن طريق الاستعمار دون أن تصاحبها نظريتها الفكرية أو أسسها الاجتماعية، كما قد يرجع في الفترة الأخيرة إلى سيطرة النظريات السياسية الأميركية على كثير من علماء السياسة العرب، وهي التي تبنت منهجاً سلوكياً استبعد نظرية الدولة حتى زمن قريب، أو أدجها في مكان ثانوي ضمن نظريته «للتحديث».

ويسعى هذا الكتاب إلى تحليل هذه الجذور المختلفة لفقر التنظير حول قضية الدولة في الفكر العربي حتى وقت قريب، ثم لتقديم عرض نقدي للكتابات الحديثة التي بدأت تظهر في هذا الخصوص منذ السبعينات، سواء اتخذت كثقة لها دراسة «الدولة» الإسلامية التقليدية (من قبيل كتابات عابد الجابري ورضوان السيد وحامد ربيع، فضلاً عن مدرسة «الإسلام السياسي»)، أو اتخذت موضوعاً لتحليلها الدولة العربية المعاصرة (من قبيل كتابات عبد الله العروي ووضاح شرارة وناصر نصار، فضلاً عن مدرسة الاقتصاد السياسي). والهدف الرئيسي من هذا العرض النقدي هو سبر غور موضوع العلاقة بين الدولة وبين مجتمعا المدني، وكشف طبيعة الواجهة الأيديولوجية التي تستخدمها الدولة لتبرير احتكارها لاستخدام القوة في المجتمع ولسيطرتها على العمليات الاقتصادية والفكرية فيه.



## الفصل الأول

### قضية الدولة في الفكر العالمي المقارن

لم يرَ أحد الدولة، وإنما حاول الكثيرون تصور مضمونها وماهيتها، ومن هنا تعددت تعريفات الدولة كمفهوم عام مجرد. ذلك أن فكرة الدولة تعبر عن نفسها من خلال أوجه متعددة ووظائف متباينة، تحكمها ظروف اجتماعية وبحكمها سياق تاريخي متميز. لا بد إذن عند محاولة فهم ظاهرة الدولة وفكرتها من النظر الى بعدها المكاني والزماني ومن النظر إلى التعبيرات الوظيفية والهيكلية المختلفة عن وجودها ونشاطها.

#### مفاهيم الدولة

وعندما يتحدث الكثيرون عن الدولة في الأدبيات السياسية المعاصرة، فإنما يدور في أذهانهم بصفة أساسية ظاهرة الدولة القومية كما تطورت في أوروبا الغربية في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، وكما نظر لها مفكرون رواد من قبيل ماكيافيلي وبودان وهوبز وهيغل. وإلى أن جاء ماركس في القرن التاسع عشر بتحديثه النقدي لمفاهيم الدولة المتعارف عليها، كان من المؤلفين النظر إلى الدولة

الحديثة باعتبارها «صورة للسلطة العامة، منفصلة عن كل من الحاكم والمحكوم، ومثلة لأعلى السلطات السياسية داخل حدود اقليمية معينة». ومع ذلك فقد ظلت طبيعة الدولة ووظائفها ودورها في المجتمع وعلاقاتها بالدول الأخرى محل جدل كبير في الفكر السياسي الغربي. فمن ناحية عمل أصحاب الفكر الليبرالي على تأكيد علاقة مفهوم الدولة بفكرة السيادة وبحقوق المواطنة، واستكمل رواد الفكر «الديمقراطي» الحديث هذا التوجه بالتركيز على أهمية فكرة المسؤولية السياسية. ومن ناحية أخرى اتجه الفكر الماركسي إلى إبراز صلة الدولة بالهيكل الطبقي وعلاقاته ودورها كأداة للضبط الاجتماعي والقهر السياسي في ظروف اجتماعية معينة (هيلد، في «هيلد وآخرون»، ١٩٨٣، ١ - ٥٨).

تتلور الدولة في فكر هيجل كتعبير عن انتصار الفكر على المادة وانتصار الوحدة على التشتت، وكتجسيد لأرقى القيم المعنوية العامة. وعنده أن الدولة البروسية تمثل مفهوم «الفكرة العامة والإرادة العامة». وأهم مؤسسات الدولة في نظر هيجل هي البيروقراطية التي تخضع فيها مصالح الخصوصية لمفهوم تنظيمي عام قائم على تدرج السلطة والتخصص والخبرة والتنسيق من ناحية، مع خضوع للضغوط الخارجية المطالبة بالكفاءة وعدم المحاباة من ناحية أخرى.

أما ماركس فقد رأى أن هذا المفهوم يمثل فكرة

الدولة (البيروقراطية) عن نفسها والتي تحاول ترويجها بين بقية فئات المجتمع، مدعية أن البيروقراطية هي الغاية النهائية للدولة لأنها التعبير عن فكرة المصلحة العامة. وعند ماركس أن جهاز الدولة هو بالفعل مصدر مستقل للعمل السياسي، ولكنه في جوهره جهاز طفيلي منعزل عن المجتمع المدني. وتصل استقلالية هذا الجهاز أحياناً — كما في نموذج لويس نابليون بونابرت (١٨٤٨ - ١٨٥٢) - إلى مستوى قدرته على الحد من قدرة البورجوازية على السيطرة على جهاز الحكم. ومعنى ذلك أن موظفي الدولة لا يقومون بمجرد عملية ترتيب للحياة السياسية في سبيل خدمة مصالح الطبقة المسيطرة في المجتمع، بل تتجاوز الدولة دور التنسيق في بعض الأحيان إلى دور إحداث التغيير في المجتمع، وذلك على سبيل المثال عندما يكون هناك نوع من التوازن النسبي بين القوى الاجتماعية فيه.

هذه الفكرة الراقية التي طوّرها ماركس عن الدولة في كتاباته الفلسفية (من قبيل «نقد فلسفة الحق عند هيغل» و«البرومير الثامن عشر للويس نابليون») قد توارت أحياناً في بعض التفسيرات الماركسية، وراء فكرة أخرى أكثر تبسيطاً عن الدولة عبّر عنها ماركس في كتاباته الخطابية (من قبيل «الاعلان الشيوعي») والتي تظهر الدولة فيها كأنعكاس يكاد يكون مباشراً لقاعدة العلاقات الاقتصادية في المجتمع، ومن ذلك العبارة المتداولة: «إن السلطة التنفيذية للدولة الحديثة ليست أكثر من لجنة لإدارة الشؤون المشتركة لمجمل

البورجوازية». ولكن حتى هذه العبارة لا تعني بالضرورة أن الدولة واقعة تحت سيطرة البورجوازية ككل بل من المتصور أن تكون لها استقلالية معينة عن بعض قطاعات هذه البورجوازية.

ومع ذلك، فلا شك أن هناك نوعاً من التناقض في تفكير ماركس بخصوص الدولة فهو في بعض الأحيان يرى أنها مستقلة بصورة يعتد بها عن المجتمع، وفي أحيان أخرى يرى أنها في الأساس انعكاس لهذا المجتمع وبخاصة للأوضاع الطبقيّة فيه. وقد أدى هذا التناقض إلى إثارة جدال خصب في الأوساط الماركسية المعاصرة خلال العقدين الماضيين حول طبيعة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني. وقد قام عدد من الماركسيين المحدثين بتقديم إسهامات هامة لشرح الأساليب المتنوعة والمعقدة التي تمارس الطبقات المسيطرة السلطة عن طريقها ومن هؤلاء لوكاتش وكورش، وعلى وجه الخصوص غرامشي. فقد رأى غرامشي أنه على حين تنظم الدولة ويتبلور هيكلها بالاستناد إلى القوى الاقتصادية وضرورات الانتاج الاقتصادي، فإن الدولة ليست مجرد انعكاس فوقى لهذه القوى والضرورات، بل هي أكثر من ذلك أداة للترشييد والعقلنة الاقتصادية، تعمل بمقتضى «خطة» معينة، وتقوم بحثّ الناس وتعبئتهم واستخدامهم و«معاقتهم»، وهي بذلك تمثل أداة تعليمية وتثقيفية رئيسية في المجتمع (غرامشي في «هيلد وآخرون»، ١٩٨٣، ١٢٣ - ١٢٥).

وقد ثار الجدل الماركسي من جديد حول طبيعة الدولة حين قام رالف ميلياند بنشر كتابه الهام حول الدولة في المجتمع الرأسمالي في نهاية الستينات (ميلياند، ١٩٦٩). فقد أثار هذا الكتاب من جديد قضية ما إذا كانت الدولة بالفعل، وكما يعبر عنها الفكر الليبرالي، هي الحكم بين المصالح المتنافسة في المجتمع وأداة محايدة لبعض الصراعات فيه. وقد رأى ميلياند أن الدولة في المجتمعات الغربية المعاصرة تسيطر عليها طبقة حاكمة تملك وسائل الإنتاج وتتحكم فيها وأن هذه الطبقة لها صلات وثيقة بكل المؤسسات القوية في المجتمع من أحزاب وقوات مسلحة وجامعات ووسائل إعلام، كما أن لها سيطرة كبرى على «مراكز التحكم العليا» في المجتمع. ولما كانت هذه الطبقة على جانب كبير من التجانس فإنها تمثل مصدر نفوذ كبير على أجهزة الحكم، من شأنه ضمان استمرار وسيطرة هذه الطبقة على المجتمع. ومع ذلك فقد رأى ميلياند أن الدولة تحتاج لفعالية عملها السياسي إلى فصل نفسها بطريقة اجرائية عن أقسام الطبقة الحاكمة المختلفة، بل قد توجه سياستها أحياناً ضد المصالح المباشرة للطبقة الرأسمالية في الأجل القصير. يضاف إلى هذا أن الدولة تتمكن في الظروف الاستثنائية - من قبيل ظروف الأزمة الوطنية أو الحرب من التوصل إلى درجة عالية من الاستقلالية عن المصالح الطبقية.

انتقد نيكولاس بولانتزاس هذا التحليل (بولانتزاس، ١٩٧١) وبدأ جدالاً حامياً استلقت

الأنظار في هذا المجال (انظر: ميليساند، ١٩٨٣). ورأى بولانتزاس أن الانتفاء الطبقي للقائمين على جهاز الدولة ليس ذا أهمية كبيرة بالنسبة للعمل الملموس لهذا الجهاز وإنما الأهم في نظره هو المكونات الهيكلية للدولة الرأسمالية التي تدفعها إلى حماية الإطار العام بعيد المدى للإنتاج الرأسمالي، حتى إذا تضمن هذا صراعاً عنيفاً مع بعض أجزاء الطبقة الرأسمالية. الدولة عند بولانتزاس هي العنصر التوحيدي في الرأسمالية، وعلى هذه الدولة أن توفر التنظيم السياسي للطبقات المسيطرة. ذلك أن فروع الطبقة المسيطرة تتجاوزها مصالح مباشرة متباينة تؤدي إلى بروز المنافسات والضغوط بين شرائحها المختلفة Class Fractions.

كذلك فإن على الدولة القيام «بالتنظيم السياسي» للطبقات العاملة لكي لا تسمح لها، في ظروف تركيز الإنتاج، بتهديد سيادة الطبقات المسيطرة. ولما كانت الطبقات المسيطرة مهددة دائماً بالتفتت (تعدد مصالحها المباشرة والمؤقتة) فإن حماية الدولة تكون ضرورة أساسية للحفاظ على المصالح طويلة الأجل لهذه الطبقات. ولا تستطيع الدولة أن تقوم بهذه المهمة ما لم تتمتع بدرجة من «الاستقلال النسبي» عن المصالح الخاصة للشرائح الطبقيّة المختلفة. وعلاوة على هذا فليست الدولة في الواقع كتلة واحدة، بل هي حلبة للصراع والاختلاف (الذي يمثل عملية تركيز وتلخيص للقوى الطبقيّة). أما درجة الاستقلال الفعلي الذي تتمتع به دولة معينة فيعتمد على العلاقات بين

الطبقات وشرائح الطبقات وعلى وحدة الصراعات الاجتماعية فيها. فالدولة المركزية الحديثة إذن هي نتاج ضروري لفوضى التنافس القائم في المجتمع المدني، ولكنها أيضاً قوة رئيسية في المحافظة على هذا التنافس والانقسام وإعادة إنتاجه.

حظيت أفكار بولانتزاس حول الدولة بتقدير الكثيرين، ولكن الانتقادات وُجّهت إليها كذلك واشترك في هذا عدد من الماركسيين من أهمهم أوف وهابرماز. ومن أهم انتقاداتهما أن تشديد بولانتزاس على اعتبار الدولة «تركيزاً وتلخيصاً للقوى الطبقية» قد منعه من إيلاء القدر اللازم من الاهتمام لتطور المؤسسات وتمايزها، وللعلاقات المعقدة التي تقوم بين النخب الاجتماعية وموظفي الحكومة والنواب البرلمانيين. وقد حاول هذان الكاتبان أن يوضحا الأساليب المؤسسية المعقدة التي تقوم الدولة عن طريقها بدور الوساطة بين المصالح الطبقية المتناقضة، معبرة عن بعضها أحياناً ومعدلة لبعضها أحياناً أخرى.

ومن ناحية أخرى ظهرت كتابات جديدة في السنوات الأخيرة تسعى إلى إعادة لفت الأنظار إلى أن الدولة ليست فحسب كياناً «داخلياً» يتأثر بحركة مجتمعه الوطني الخاص، وإنما هي أيضاً - بل وأحياناً في المقام الأول - وحدة متأثرة في تكوينها وفي سلوكها بالظروف الدولية، وهي نقطة سبق أن أشار إليها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في القرن التاسع عشر.

ومن أهم الاسهامات في هذا الصدد دراسات ثيدا سكوكبول. ترى سكوكبول أن الدولة، مثل الإله الروماني جانوس، ذات وجهين: أحدهما يطل على الهياكل الاقتصادية الاجتماعية وانقساماتها الطبقية، وثانيها يطل على النظام العالمي بما يحتويه من دول متعددة. وفي رأيها أن شكل الدولة، أي حجمها وحدودها وبنيتها العسكرية وتكوينها الاثني والعالمي.. إلخ.، إنما يعتمد إلى حد بعيد على تاريخ الوقائع الخارجية والظروف العالمية التي يمر بها المجتمع. سكوكبول إذن ترفض المناهج القائمة على فكرة تبلور الدولة حول المجتمع لأن هذه المناهج تتغافل عن الطبيعة الأساسية للدولة وهي سيطرتها على وسائل القهر والادارة بهدف استخدامها داخلياً وخارجياً لتحقيق أهداف محورها الأساسي «سلطوياً» وليس «توزيعياً». ومن الواضح هنا تأثير سكوكبول بالفكرة الفيبيرية الشهيرة عن كون الدولة هي الكيان الذي يتمتع شرعياً بحق احتكار استعمال القوة داخل مجتمعه أو بالنيابة عنه.

وهكذا نرى أن الأدبيات المتعلقة بالدولة تكاد تنقسم إلى تيارين رئيسيين: أما التيار الأول فيرى في الدولة مفهوماً مجرداً لا يتعامل إلا مع أفراد (مواطنين) أو مع دول أخرى. هذه الدولة مستقلة عن المجتمع بتقسيماته الطبقية وعلاقاته الاقتصادية، بل هي في بعض التصورات أعلى وأرقى من المجتمع لأنها تسبغ عليه الطابع القانوني الرشيد اللاشخصاني. أما إعادة



الاتصال بين الدولة والمجتمع فيكون بطريق غير مباشر أي عن طريق الانتخابات والعملية الديمقراطية وتأثير الأفراد بصورة مباشرة عن طريق مبدأ: «صوت واحد لكل رجل واحد». وأما التيار الثاني فيرى أن الدولة والمجتمع صنوان لا يفترقان، أي أن الدولة ليست بمعزل عن الصراعات الاجتماعية بمنابعها الطبقية وأسسها الاقتصادية. ومعنى ذلك - في بعض التفسيرات - أن الدولة هي تعبير سياسي مباشر عن سيطرة طبقة معينة وأن الدولة لا يتحقق لها استقلال نسبي عن المصالح الطبقية إلا في ظروف استثنائية (كالتوازن المؤقت بين قوة الطبقات المختلفة، أو ظروف الأزمات القومية والاقتصادية والعسكرية). ومعناه في تفسيرات أخرى أن الدولة ليست انعكاساً مباشراً للمصالح الأنوية الملموسة للطبقات المالكة، وإنما هي جهاز الوساطة بين هذه المصالح، المتنافسة بالضرورة في الأجل القصير، الذي يعمل على إعادة إنتاج العلاقات السياسية والاجتماعية بصورة تسمح لهذه الطبقات بتحقيق مصالحها الاجمالية في الأجل الطويل.

هذه الأفكار وغيرها قد أصبحت مجالاً لمحاورات كثيرة منذ بداية السبعينات، وهي الفترة التي تنبّه فيها علماء السياسة وبخاصة الأميركيون منهم، من جديد إلى محورية موضوع الدولة في مجال الدراسات السياسية والاجتماعية.

## «إعادة اكتشاف» الدولة

يمكن القول مجازاً إنَّ موضوع الدولة كدراسة سياسية رئيسية قد «أعيد اكتشافه» في العقد الأخير. وينطبق هذا القول في عمومهِ على معظم علماء السياسة، ولكنه ينطبق بصفة خاصة على علماء السياسة الأميركيين والمتأثرين بمدرستهم.

والواقع أن دراسة الدولة كان قد أصابها تدهور شديد في الفترة اللاحقة للحرب العالمية الثانية وذلك بتأثير عدة عوامل. فمن ناحية كان ازدهار الفاشية في فترة ما بين الحربين - بما تقوم عليه من إعلاء لفكرة الدولة - داعياً إلى تحوُّف بعض أوساط المثقفين من المفهوم بأكمله باعتبار النتائج العنصرية والحربية التي تمخض عنها تطبيق مبادئ الفاشية والنازية. ومن ناحية أخرى كان تأثير عدد كبير من المثقفين بالفكر الماركسي الكلاسيكي داعياً إلى النظر إلى العنصر السياسي (ومحوره الدولة) باعتباره تعبيراً فوقياً ثانوياً عن ظاهرة غط الإنتاج وعلاقاته، أو باعتباره متغيراً تابعاً للتطورات الاقتصادية - الاجتماعية المتمثلة بصفة رئيسية في صراع الطبقات. ومن ناحية ثالثة أدى ازدهار المدرسة السلوكية في الولايات المتحدة الأميركية إلى استبعاد موضوع الدولة، إذ تأثر علماء السياسة الأميركيون بمناهج علم النفس والاجتماع ورأوا في تفوق إمكاناتها الكمية على الإمكانيات الكمية والتجريبية للدراسات السياسية مجالاً للاقتباس في

سبيل الارتقاء بمستوى «علمية» الدراسات السياسية. وكانت النتيجة هي تركيز علم السياسة الأميركي على دراسة تأثير المجتمع على السياسة (أي تأثير الأسرة والمدرسة وأنماط القيم والثقافة. . إلخ. على السلوك السياسي) دون أن يهتم بالقدر الكافي بالحركة العكسية، أي بتأثير السياسة (والدولة) على المجتمع.

على أنه مع بداية السبعينات، وبالتأكيد مع انتصافها، بدأ هذا الوضع في التغير وأصبح موضوع الدولة موضوعاً محورياً في الدراسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. وقد تأثر هذا التحول بعدد من التطورات، منها حصول معظم المستعمرات على استقلالها السياسي وتمسكها بالاطار التنظيمي والقانوني لفكرة الدولة كما صاغها الفكر الدستوري الأوروبي، ومنها تبلور حركة الولايات المتحدة الأميركية كدولة وتوسعها استراتيجياً واقتصادياً على المستوى العالمي، ومنها الجهود الثقافية التي أسهم بها الماركسيون الجدد لمحاولة فهم ظاهرة الدولة، وبخاصة حين تبين بصورة متزايدة أن البلدان الاشتراكية في أوروبا الشرقية قد انجذبت نحو تدعيم بنية الدولة الاشتراكية بدلاً من أن تعتبرها - بحسب المنظور الماركسي التقليدي - مرحلة انتقالية نحو الشيوعية الكاملة. ومن هذه الأسباب كذلك ظهور قصور المدرسة السلوكية الأميركية عن شرح الكثير من الظواهر السياسية: إذ اتضح أن ما يمكن قياسه أو دراسته تجريبياً ليس هو بالضرورة أهم الموضوعات أو

أكثرها إلحاحاً. كل هذه العوامل وغيرها قد اجتمعت لتجعل من موضوع الدولة موضوعاً جوهرياً في الدراسات السياسية في السنوات الأخيرة.

وليس معنى حديثنا هذا أن موضوع الدولة كان قد أهمل تماماً، فقد ظل هذا الموضوع محط اهتمام الدارسين في القارة الأوروبية سواء في مجالها الثقافي اللاتيني أو الجرمانى، ويصدق هذا بصفة خاصة على فقهاء القانون العام والدستوري، وعلى علماء السياسة الأوروبيين الذين تربوا على المدرسة القانونية. ولكن هذه الدراسات وبخاصة في صورتها الفرنسية التي أثرت بصفة واضحة على الدراسات السياسية في البلاد العربية وبلاد أميركا اللاتينية وغيرها - قد تميّزت بقدر عال من الشكلية والجمود والاعتداد على فكرة «المبادئ» وعلى شرح وتفسير النصوص دون الاهتمام بدور و«حركة» الدولة في الواقع الاجتماعي.

تبنت مدرسة القانونى الدستورى مفهوم الدولة كما تصوّره هيغل بصفتها تعبيراً عن العقل في مواجهة المادة، عن الوحدة في مواجهة التصارع، عن العام في مواجهة الخاص، أي باعتبارها كياناً خارج المجتمع المدني وأعلى منه، يعبر عن مجموعة من الأفكار المجردة والنبيلة المرتبطة بالصالح العام، المتجاوزة للفئوية الضيقة. ولكي يؤكدوا فكرة تعالي الدولة عن المجتمع و«انفصالها» المبذئي عنه استعادوا من القانون الخاص فكرة «الشخصية المعنوية» للدولة. الدولة إذن كيان

اعتباري له عقل أو منطق معين يوجهه ويتحكم في تصرفاته، بحيث يؤدي في النهاية إلى تحقيق نوع من التوازن الديالكتيكي بين اعتبارات الانتظام واعتبارات التحرك (بيرو ١٩٧٠، ١٠٣ وما بعدها).

وينظم هذا الكيان المستقل (الدولة) عملية تواجد شعب معين في اقليم معين، على أساس فكرة مجردة معينة هي فكرة «السيادة». لفكرة السيادة بعدان أولهما يعبر عن مبدأ التناقض بين الـ «نحن» والـ «هم» (بوجي، ١٩٧٨، ٥ وما بعدها)، وثانيهما يعبر عن فكرة «السلطة العامة» في الداخل. ولكي يتحقق للسلطة فكرة العمومية لا بد - بالإضافة الى ارتفاعها عن المجتمع - أن تقوم على مبدأ التفصل الداخلي، أي على انقسام وظيفي إلى ارتفاعها عن المجتمع - أن تقوم على مبدأ التفصل الداخلي، أي على انقسام وظيفي للمهام، وتوازن متبادل ورقابة متبادلة يعبر عنها مبدأ الفصل بين السلطات (مياي، ١٩٨٢، ٢٢٢ - ٢٣٧).

مبدأ الفصل بين السلطات إذن هو المصاحب الوظيفي لفكرة انفصام وتسامي الدولة عن المجتمع. ولكن لكي لا يكون هذا الانفصام كاملاً ومتطرفاً لا بد أن يتضمن نظام الفصل بين السلطات آلية معينة لاعادة الصلة بين الاثنين وتتمثل هذه الآلية في عملية الانتخابات. هذه - بتبسيط شديد - هي أهم ملامح فكرة الدولة كما تعبر عنها المدرسة الليبرالية الأوروبية في القانون الدستوري.

ونلاحظ أن «مبدأ السيادة» الذي يعبر في المجال الخارجي عن وحدة الدولة في استقلاليتها في مواجهة الدول الأخرى قد اقترن في القرن التاسع عشر بمبدأ انفراد الدولة داخل اقليمها بكافة سلطات الحكم وصلاحياته المطلقة بما في ذلك الانفراد بالحق القانوني المطلق في استخدام العنف. ويفترض هذا المبدأ أن علاقات السلطة (الرأسية) داخل المجتمع هي علاقات مباشرة بين الدولة وبين الأفراد كأفراد، أما العلاقات الأفقية بين الأفراد فيفترض قيامها على فكرة الحرية ومبدأ «العقدة». ومع ذلك فإن ملكية رأس المال تتمتع بالحماية القانونية والسياسية داخل الدولة ويترتب على ذلك بالضرورة خلق استمرار علاقات السيطرة بين الأفراد المنتمين إلى طبقات مختلفة. ومن هنا يصدر التناقض الرئيسي في طبيعة الدولة الأوروبية التي تطوّرت في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، أي في مرحلة نمو الرأسمالية: فالدولة تدّعي أنها صاحبة السلطة المطلقة والمباشرة على الأفراد، ولكنها تعمل في الواقع «كضامن» لعلاقات قوى ليست صادرة عنها بل وليست خاضعة لسيطرتها المباشرة وهي علاقات القوى التي تولّدها الملكية الخاصة لرأس المال (بوجي ١٩٧٨، ٩٤ - ٩٥).

هذا التناقض هو في الواقع أهم مصادر التنوّع والاختلاط في تحديد مفهوم الدولة. فعلى حين أن الدولة تخاطب الفرد بصورة قانونية عامة ومجردة أي غير شخصية، وبافتراض مساواته الكاملة على أساس مبدأ

المواطنة، فإن هذه الدولة لا تضم أفراداً يتحركون فرادى في فراغ وإنما هم يتوزعون بحسب دخولهم وعلاقاتهم الانتاجية بين طبقات مختلفة غير متساوية من حيث تأثيرها على مجريات الأمور.

ومع ذلك فلا شك أن الدولة تمثل تعبيراً عن السلطة أكثر «حدائية» وأكثر «عقلانية» (بحسب عبارات ماكس فيبر) من نظم السلطة السابقة عليها، وتتبع مشروعاتها في هذا الصدد من الطبيعة غير الشخصية لنشاطها. ومن هنا فإن الدولة الحديثة وثيقة الصلة بفكرة القانون في عموميتها وتجردها. ومضمون ذلك أن للمواطن حقوقاً في المجال العام مثلاً له حقوق في المجال الخاص، ومضمونها كذلك أن الدولة محكومة قانونياً بالتشريعات التي تسنها.

عل أن النقطة التي يغفلها معظم المتأثرين بفقه القانون الدستوري والتي يشدد عليها المتأثرون بالفكر الماركسي هي أن هذه «الدولة» بنمطها القانوني والمؤسس قد تطورت بهذه الصورة لكي تخدم أغراض النمو الرأسمالي وسيطرة الطبقة البورجوازية في المجتمع في البلدان الأوروبية فيما بعد القرن السادس عشر. لقد تم بناء الدولة الليبرالية لكي تدعم وتعضد عن طريق القانون والحكم سيطرة الطبقة البورجوازية الأوروبية الصاعدة على المجتمع ككل. كانت هذه هي الغاية التي وُجِّهت إليها كافة الترتيبات المؤسسية والمبادئ القانونية التي قامت عليها الدولة، ومن هنا

كان التعارض الواقعي بين الدولة وبين المجتمع . فعلى سبيل المثال قامت الدولة بالمساواة بين المواطنين قانونياً في كل ما يتعلق بتصرفاتهم الخاصة وفي مواردهم وثرواتهم ، وكان الدافع إلى ذلك أن النمط الرأسمالي في الانتاج قد تطلّب أن يكون العمل متاحاً في السوق كسلعة تباع وتُشترى عن طريق عقود التشغيل الفردية . ومن هنا كانت مساواة الأفراد أمام القانون مبدأً دستورياً مفيداً وبخاصة أن القواعد القانونية نفسها قد قامت بحماية حق الملكية الفردية بما كان من شأنه قيام أجهزة الدولة عملياً برعاية امتيازات الطبقات المالكة . وخلاصة هذا التحليل المتأثر بأفكار ماركس أن الدولة الليبرالية بصورتها الحديثة كانت الإطار القانوني والمؤسسي المناسب للحفاظ على سيطرة الطبقة البورجوازية داخل المجتمع عن طريق تحويل هذا المجتمع بأكمله إلى سوق كبيرة (بوجي ، ١٩٧٨ ، ١٠١ - ١١٧) .

### الدولة في الدراسات المقارنة

رأينا حتى الآن أن الدولة هي ظاهرة ومفهوم من الممكن تحديد أصوله وجذوره . فهي من الناحية الجغرافية والتاريخية ظاهرة أوروبية تطورت في الفترة من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين . ومن الناحية الفقهية قامت على فكرة القانون كقواعد موضوعية عامة مجردة أي غير شخصية . ومن الناحية التنظيمية تبنت مبدأ الوحدة والمركزية وتوزيع



الاختصاصات على أساس ما يسمى بالنمط العقلاني الرسمي Legal - Rational واستخدام مجموعات كبيرة من الموظفين العموميين تضمهم بيروقراطية كبيرة. ومن الناحية الاقتصادية توافقت الدولة الحديثة مع تطور الرأسمالية وتساعد البورجوازية بما تضمنه ذلك من توسيع الأسواق وتنميطها وتعميم الأسلوب السلمي فيها. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنه من الناحية الثقافية كان لتطور فكرة الدولة إطاراً ثقافياً وفكرياً معيناً ارتبط بفكرة الفصل بين المجالات الدينية والمجالات العلمانية في حياة الإنسان (بديع وبرنابوم، ١٩٨٣).

هذا التعدد والتنوع في طبيعة المؤثرات التي خضعت لها عملية تكوين الدولة الحديثة قد أدى بدوره إلى وجود مفاهيم مختلفة لاصطلاح «الدولة» في الأدبيات السياسية والاجتماعية والقانونية المختلفة. ويرى رايونند دوفال وروجر بنجامين أن من أهم المفاهيم المتداولة لاصطلاح الدولة ماييلي: (وارد في كرازنر ١٩٨٤، ٢٢٤).

١ - الدولة باعتبارها الحكومة، أي مجموعة القيادات والأفراد الذين يتولون مواقع اتخاذ القرار وسلطاته في النظام السياسي.

٢ - الدولة باعتبارها نظاماً قانونياً مؤسسياً أو باعتبارها «بيروقراطية عامة أو جهازاً إدارياً ينظر إليه ككلية متجانسة».

٣ - الدولة باعتبارها الطبقة الحاكمة أو التعبير  
المؤسس عن مصالحها.

٤ - الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم  
العامة.

ونرى أنه لا يجب النظر إلى هذه المفاهيم على أنها  
متناقضة بالضرورة فبعضها يعبر عن حلقات أو  
مستويات متتالية في فهم ظاهرة الدولة، ابتداء من  
الأكثر تحديداً (مثل الحكومة) وصعوداً إلى الأكثر تجريداً  
(مثل النظام المعيارى). وفي أحيان أخرى يرجع  
اختلاف المفاهيم إلى تركيز التعريف على أحد المؤثرات  
التي أنتجت ظاهرة الدولة دون المؤثرات الأخرى ومن  
ذلك تركيز الدستوريين التقليديين على فكرة القانونية  
والسيادة. . إلخ. ، وتركيز أتباع مدرسة الاقتصاد  
السياسي على التحول الرأسمالي ودور البورجوازية. بل  
أننا نجد أنه حتى في إطار تقاليد فكرية واحدة يمكن أن  
تظهر مفاهيم جد متباينة للدولة، ومن ذلك مثلاً  
الجدال الدائر في إطار الفكر الماركسي بيد من يميلون  
إلى التأثير بأفكار ماركس حول اعتبار السياسة (وبالتالي  
الدولة) مجرد انعكاس لنمط الانتاج وعلاقاته، وبين  
من يميلون إلى التأثير بأفكار ماركس حول كون الدولة  
تعبيراً عن نظام تخصص العمل الوظيفي وحول تمتعها  
بنوع من الاستقلالية النظرية والعملية، وحول  
اختلاف أنماط الدولة حتى في إطار وحدة الأنماط  
الانتاجية (بديع وبربناوم ١٩٨٣ ، ٣ - ١١).

والنقطة الأخيرة الخاصة بأنماط الدولة جديدة بالاهتمام، بالنظر إلى ما شاب معظم كتابات الفقه الدستوري وكتابات المدرسة الماركسية التقليدية من محاولة لاستخدام مصطلح «الدولة» بصورة عامة مجردة تنزع عنه بعده الجغرافي والتاريخي من ناحية، وإمكانية استخدامه كمفهوم للمقارنة من ناحية أخرى. ولكي يصبح استخدام مفهوم الدولة في الدراسات المقارنة فهناك أسلوبان من الممكن اللجوء إليهما في هذا السبيل: الأول هو تعريف الدولة تعريفاً مبدئياً مبسطاً مستخلصاً من الخبرة والملاحظة الشخصية، ثم القياس الكمي لدرجات أو مستويات مختلفة من الدولنة Stateness، والثاني هو النظر إلى الدولة باعتبارها على الدوام ظاهرة تاريخية وثقافية لا يمكن فهمها إلا في ارتباطها بمجتمع معين.

أما الأسلوب الأول فيتبعه نتل في دراسة هامة له عن الدولة (١٩٦٨). وطبقاً لنتل فإن الدولة هي كيان جماعي يستجمع على مستوى القمة مجموعة من الوظائف والهياكل بهدف تعميم تطبيقها. هذا الكيان الجماعي يتميز بنوع من الاستقلالية الوظيفية، وبأنه في الأساس ظاهرة اجتماعية وثقافية. فضلاً عن ذلك فإن هذا الكيان (إلى جانب دوره الداخلي) يمثل وحدة معينة في مجالات العلاقات الدولية.

في إطار هذا التعريف المبدئي يرى نتل أنه من الممكن النظر إلى درجات أو مستويات مختلفة لمدى

«دولنة» المجتمعات المختلفة. ويتم قياس هذه الدرجات بالنظر إلى خمسة وظائف تقوم بها الدولة وهي: (١) عملية الإدارة، (٢) التعبير المؤسسي عن السيادة، (٣) تحديد الاستقلالية القطاعية، (٤) أعمال القانون، (٥) تحقيق الأهداف الاجتماعية أو التعبير عن المصالح.

وفي رأي نتل أن الاضطلاع بهذه الوظائف بصورة مرضية إنما يفترض الاتفاق على مجموعة الأسس المعيارية الرئيسية التي تحكم المجتمع، وهو يرى في عدم استقرار معظم الحكومات في البلاد النامية دليلاً على حدة التنافس القائم على تحديد الأنماط المعيارية والتي لم يتم بلورتها بعد. وهو يرى لهذا السبب أن احتمال تطوير دول على الطراز الأوروبي في البلاد النامية هو احتمال بعيد للغاية، بل هو يذهب إلى أكثر من ذلك إذ يرى أن مفهوم الدولة يمد بجذوره في البلاد النامية المعاصرة، وأن الأفكار والتقاليد المتصلة بالدولة الأوروبية لا تبرز كثيراً في أفكار وبرامج وخطط قادة العالم الثالث المعاصرين (نتل، ١٩٦٨، ٥٨٩ - ٥٩١).

وعلى حين قد يتفق الكثيرون مع نتل (الذي بنى رأيه على ملاحظاته في منتصف الستينات) على أن موضوع الدولة لم يحظ باهتمام فكري كبير في بلدان العالم الثالث، فلا شك أن الكثيرين سيختلفون معه ممن بنوا آراءهم على ملاحظاتهم في منتصف الثمانينات

وهم يرون أن مؤسسة الدولة قد دعمت نفسها وحافظت على تماسكها في معظم بلدان العالم الثالث، بعد مرور عقدين أو ثلاثة على استقلال معظم الدول النامية.

### الدولة في العالم الثالث

بعد أن يلاحظ انتشار ظاهرة «الدولة» في معظم أنحاء المعمورة يطرح الكاتب التركي علي كازانجيكيل التساؤل التالي:

«لماذا تسعى التكوينات غير الأوروبية - التي لم تمر بتركية مماثلة من العوامل التاريخية - إلى خلق الدولة الحديثة بدلاً من أن تبحث عن أنماط أخرى للدولة؟ ولماذا نجد أن المجتمعات التي تعارض الأيديولوجية السائدة فيها (مثلاً: «الأصولية الإسلامية») فكرة الدولة - الأمة، عاجزة عن أن تتخطى مرحلة الرفض لكي تشكل نماذج سياسية بديلة للدولة؟» (كازانجيكيل ١٩٨٦، ١١٩ - ١٢٠ وما بعدهما).

ويستعرض هذا المؤلف عدداً من المدارس المختلفة في الأدب السياسي وكيف يمكن استشفاف الإجابة عن هذا السؤال في إطار معطياتها. ومن ذلك مثلاً نموذج «الانتشار الثقافي» Diffusionist Model الذي يشرح انتشار ظاهرة الدولة من المركز وبتجاه الأطراف. ويمكن شرح عملية الانتشار هذه إما عن طريق التبني الاختياري أو المحاكاة (Mimetism) وإما عن طريق

استخدام القوة (عادة من جانب السلطة الاستعمارية). ويختلف بديع وبريناوم مثلاً مع مدرسة الاقتصاد السياسي في أنها لا يعتبران الدولة نتاجاً لتطور الرأسمالية أو لفتح طرق التجارة أو لنمو الصناعة، وإنما يريان في الدولة انعكاساً لمجموعة متميزة من القيم الثقافية والدينية الأوروبية التي تعود بجذورها إلى القانون الروماني وعصر النهضة والتي لا تتناسب مع المجتمعات التي يسود فيها دين عضوي Organic شامل كالإسلام والهندوكية. مثل هذه المجتمعات الأخيرة لا تكون قادرة في رأيها على التحرك طبقاً لمبدأ تمايز الجماعات والمنظمات واستقلالها Differentiation Autonomisation وبهذا فإن إدخال نموذج الدولة الغربية فيها عن طريق التصدير يؤدي إلى سيادة الأنماط التسلطية في المجال السياسي (بديع وبريناوم، ١٩٨٣، ٩٧، ١٣٥).

ويرى علي كازانجيكي أن المشكلة تزايد تعقيداً في بلدان العالم الثالث لأن عملية محاولة بناء الدولة فيها تتطلب كذلك عملية بناء «أمة» وبناء اقتصاد وطني في الوقت نفسه، وتؤدي هذه المحاولة مثلثة الجوانب، وبخاصة في ظروف استمرار التبعية إلى وقوع المجتمع في براثن التسلطية، ودخول الدولة في مجال ممارسة العنف: ففي الفترة من ١٩٦٠ إلى ١٩٨٢ على سبيل المثال حدث ١٠٨ انقلابات في بلدان العالم الثالث مما يعبر عن ارتباط ظواهر التخلف والعنف والتسلط في هذه البلدان (كازانجيكي، ١٩٨٦، ١٢١ - ١٣٦).

ويقترَب جاكسون وروزبرغ في تحليلهما (١٩٨٥) من هذه الفكرة، فهما يفرقان بين الدولة كمفهوم قانوني فقهي Juridical والدولة كمفهوم اجتماعي تطبيقي Empirical، وفي رأيهما أن الدولة في العالم الثالث وبخاصة في أفريقيا جنوبي الصحراء الكبرى قد اتبعت نمطاً تطورياً معاكساً للنمط الذي اتبعته في أوروبا والغرب عموماً. ففي الأخيرة تطورت حقيقة الدولة ككيان سياسي وعسكري واجتماعي أولاً ثم سعت الدول - عن طريق التنافس والحرب - إلى الحصول على الاعتراف القانوني بوجودها. أما في أفريقيا فقد ظهرت الدولة بمفهومها القانوني أولاً (كميراث استعماري) في وقت لم تكن قد توافرت لها فيه العناصر المجتمعية والإدارية الكفيلة بجعل هذه الدولة حقيقة واقعة. بل يذهب هذان الكاتبان إلى أبعد من ذلك فيقولان بأن قانونية الدولة الأفريقية المبكرة قد أعاقت من إمكانات تبلورها كحقيقة اجتماعية وتنظيمية، لأنها أعطت إيجاءً كاذباً بوجود الدولة ومثلت تعويضاً شكلياً عن محاولات بنائها من الناحية العملية على أسس اقتصادية وإدارية وثقافية. ويرى هذان الكاتبان أن علم السياسة المعاصر، وبخاصة المكتوب منه باللغة الانجليزية، لم ينتبه إلى خطورة هذا التناقض بين المفهوم القانوني للدولة والمفهوم الاجتماعي لها، لأن الفترة التالية للخمسينات والتي شهدت حصول معظم الدول الآسيوية والأفريقية على استقلالها القانوني، هي الفترة نفسها

التي اتجه فيها علم السياسة الأميركي اتجاهاً «سلوكياً» متأثراً في الأساس بدراسات علم الإنسان وعلم الاجتماع، ومستبعداً بذلك دراسة «الدولة» لصالح دراسة «النظام السياسي»<sup>(١)</sup>.

كيف يتسنى للدولة «النظرية» القائمة في معظم بلدان العالم الثالث أن تصبح دولة «فعلية»، أي كيف تكتسب هذه الدولة بمفهومها القانوني الشكلي الحالي مضموناً حقيقياً ملموساً في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

إن الرد على هذا التساؤل واضح في كتابات أتباع مدرسة التحديث Modernization Theory التي سادت الفكر الأميركي (والغربي بصفة عامة)، والتي ظهرت لها انعكاسات واضحة بين المثقفين في الدول النامية في العقود الأخيرة وتبنت في بعض الأحيان شعار «التنمية» Developmentalism الأكثر جاذبية من شعار التحديث. بمقتضى هذه النظريات، هناك مراحل محددة للتطور البشري لا بد من المرور بها (كما في كتابات روستو) في سبيل التوصل إلى ثقافة مجتمعية وسياسية جديدة قائمة على المشاركة والانجاز والعقلانية (كما في كتابات شيلز وليرنر ومالكيلاند). هذا التوجه يترجم نفسه سياسياً ومؤسسياً في مبدأ العلمانية Secularism ومبدأ الرشدانية Rationalization (كما في كتابات ألوند وفيربا وباي). هذه هي المبادئ التي



تحكم الدولة الحديثة، وانتقالها من الدول المتقدمة إلى الدول المتخلفة يكون عن طريق عملية الانتشار الثقافي Diffusion، أي عن طريق نقل الخبرة الغربية إلى الدول غير الغربية، بأسلوب الحض أو أسلوب المحاكاة والتقليد Mimetism، وهي عمليات يعول فيها كثيراً على دور النخب ذات التعليم الغربي (قارن: كازانجيكيل، ١٩٨٦، ١٢٣ - ١٢٥).

هناك إذن ثلاثة مبادئ أساسية تنطوي عليها مدرسة التحديث أو التنمية الأمريكية: (١) وجود طريق واحد للتطور، (٢) أهمية الانقطاع عن الماضي وتغيير القيم والمسالك والاتجاهات «التقليدية» وتبني قيم ومسالك واتجاهات «عصرية»، (٣) هذا الهدف يتحقق عن طريق عملية «الانتشار الثقافي» أي الاقتباس من الغرب. وفيما يتعلق بجهاز الدولة تترجم هذه المبادئ نفسها في صورة بناء بيروقراطية حديثة تنظم شؤون المجتمع على أساس من مبدأ «عقلانية ارتباط الوسيلة بالهدف» Means-ends Rationality، وهو مبدأ غربي من حيث أسسه الفلسفية وتعبيراته التنظيمية والتكنولوجية، أي لا بد إذن من تعلمه من مصادره الغربية.

### مدرسة الاقتصاد السياسي اليسارية

يختلف التحليل السابق من حيث أكثر مقدماته ومعظم نتائجه عن التحليل الذي تقدمه مدرسة

الاقتصاد السيامي اليسارية. يتفق الكتاب اليساريون على أن الدولة جاءت إلى بلدان العالم الثالث أولاً عن طريق الاستعمار، ولكن المشكلة في نظرهم لا تتمثل في عجز المجتمعات النامية عن استيعاب مؤسسة الدولة ومفهومها بقدر ما هي راجعة إلى طبيعة هذه «الدولة» التي أقامها الاستعماريون في البلدان التابعة. ومن أبرز النظريات في هذا الصدد نظرية حمزة علوي بخصوص «الدولة المتضخمة» Over-Developed (علوي)، في جلوبورن (١٩٧٩). وفي رأي علوي أن المشكلة الرئيسية هي أن الدولة لم تتأسس في المجتمعات التي خضعت للاستعمار عن طريق بورجوازية وطنية وإنما عن طريق بورجوازية استعمارية أجنبية، قامت بتضخيم حجم جهاز الدولة وبخاصة جناحه العسكري البيروقراطي لخدمة أغراضها الخاصة في المستعمرات. ولما كانت هذه الأغراض منفصلة عن مصالح الجماعات الوطنية في مجموعها فقد اكتسبت الدولة الاستعمارية حجماً كبيراً نسبياً وقدرًا لا بأس به من «الاستقلال النسبي» عن القوى الاقتصادية والاجتماعية المحلية الناشطة في المجتمع. ونتيجة لهذا الميراث التاريخي اضطلعت الأدليجارية البيروقراطية العسكرية المسيطرة بعد الاستقلال بدور الوساطة بين المطالب المتنافسة لثلاث طبقات مالكة، هي ملاك الأرض والرأسمالية المحلية والرأسمالية المتروبولية، وهو الأمر الذي جعل للدولة أهمية كبرى في كل ما يتصل بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية.

وسواء اتفق الناقد مع هذا التحليل أو اختلف،  
فالفكرة الرئيسية التي يقودنا إليها هي استحالة النظر  
إلى الدولة في البلدان النامية كمجرد اقتباس ثقافي  
تواجهه مشكلات اجتماعية في التكيف مع البيئة  
الداخلية الجديدة. فظاهرة الدولة في المجتمعات النامية  
هي نتاج تاريخي لعناصر هيكلية ذات بعد خارجي  
(الاستعمار الجديد)، ويستمر هذا الكيان في المرحلة  
التالية للاستعمار في مباشرة دور يربط الدولة الجديدة  
بالقوى الاقتصادية العالمية مثل هذا النموذج «الهيكلية»  
أو البنائي Structuralist في فهم ظاهرة الدولة في الدول  
النامية يصل إلى قمته في تحليلات إيمانويل والرستين  
ونظريته الخاصة بالنظام العالمي World- System .  
تعطي نظرية والرستين الأولوية في التحليل لدور  
العوامل الخارجية وعمليات الإنتاج والتبادل، وهو  
يتفق في هذا الصدد مع سمير أمين في أن الرأسمالية  
هي أول نمط للإنتاج ذي طبيعة عالمية شاملة. وهكذا  
فلا يمكن في نظر أصحاب هذا التوجه فهم ظاهرة  
الدولة في العالم الثالث، أي فهم ظاهرة «الدولة  
الطرفية» في المرحلة الراهنة دون فهم الطبيعة العالمية  
للنظام الرأسمالي وعمليات التفاعل بين الطرفين من  
ناحية والرأسمالية العالمية من ناحية أخرى. وفي رأي  
والرستين أن الدولة هي أفضل وسيط مؤسسي قادر  
على إخضاع السوق لسيطرة طبقة أو طبقات ما.  
ويتكوّن النظام العالمي الرأسمالي القائم على التقسيم  
الدولي للعمل، من وحدات سياسية (أي دول)

وحدات ثقافية (أي قوميات) متعددة تتوزع بصورة تراتبية بين «المركز» و«شبه الأطراف» و«الأطراف». أما في المركز فتحضع عمليات الانتاج (سواء بالنسبة لرأس المال أو السلع أو العمل) لمنطق السوق بصفة رئيسية، وأما الأطراف فتكون هذه العمليات محكومة بشكل أوضح بالمنطق السياسي ومنطق الدولة.

وقد لخص أحد الكتاب مجمل أفكار والرستين حول دور الدول القومية في النظام العالمي على النحو التالي:

١ - الدولة ليست ظاهرة نوعية عامة Generic Category ولكن ظاهرة محددة تاريخياً بأنها نتاج للرأسمالية الأوروبية. وقد توسعت هذه الظاهرة كجزء عضوي من النظام الرأسمالي العالمي، وليس كظاهرة مستقلة عنه.

٢ - إن التقسيم الهيكلي التاريخي للدول إلى مركز، وشبه أطراف وأطراف هو شرط لاستقرار النظام العالمي بأكمله.

٣ - إن التنافس بين الدول هو القوة المحركة التي تحافظ على استمرار النظام وحركيته، فبدون هذا التنافس يتحوّل النظام إلى امبراطورية عالمية أو إلى نظام اشتراكي عالمي.

٤ - تتدخل الدول في عمل السوق العالمي الرأسمالي «الحر» وتعديل فيه بما من شأنه زيادة المنافع (الأرباح، الأجور... إلخ.) التي تتلقاها بعض الجماعات داخل النظام.

٥ - تمثل الدول الموقع الذي تتم فيه الصراعات السياسية والحلول الوسطى التي تحدد المستوى العام للطلب العالمي . (دايل في «ماكليتون وآخرون»، ١٩٨٤ ، ١٩٦).

ويرى أنصار هذا التحليل أن تزايد عدد الدول في المرحلة المعاصرة عن طريق حصول كثير من المستعمرات على استقلالها السياسي قد كان في جوهره عملية متماشية مع منطق تطور النظام الرأسمالي العالمي . ذلك أن الفتح والاحتلال والحرب (وإن استمرت في بعض الأحيان) لم تصبح بالأهمية السابقة نفسها، لأن عمليات تحويل الفائض الاقتصادي من الأطراف إلى المركز تتم الآن بصفة رئيسية عن طريق آليات التقسيم الدولي للعمل . ولكن لاحظ البعض في إطار هذه الملحوظة العامة، أن الدول التي استقلت قبل الحرب العالمية الثانية أي قبل تبلور الاقتصاد الرأسمالي العالمي (مثل دول أميركا اللاتينية والبلقان) قد كانت أقدر على تحقيق درجة أعلى من الاستقلال وعلى تطوير بورجوازية وطنية وتركيم رأس المال الوطني من الدول التي حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية (مثل معظم دول آسيا وأفريقيا) - (كازانجيكي، ١٩٨٦ ، ١٣١ - ١٣٣).

ولما كانت ظروف النظام الرأسمالي العالمي تفرض صعوبات بالغة على المحاولات المستقلة لتركييم رأس المال في الأطراف، فقد ظلت الطبقة الرأسمالية في

الأطراف عاجزة عن تقوية مركزها بصورة تسمح لها بالحد من سيطرة بيروقراطية الدولة لكي تمارس هي السيادة الاقتصادية والأيدولوجية. بل تستمر هذه الطبقة الرأسمالية في الواقع محتاجة إلى الاعتماد على جهاز الدولة وموظفيها في تحقيق أغراض تركيم رأس المال وفي القيام بعدد من الوظائف الانتاجية، وهو وضع يختلف مع الأوضاع السائدة في الدول المتروبولية. وهكذا نجد أن الدولة الطرفية تضطلع بدور بالغ الأهمية في عمليات الانتاج وبخاصة في التحكم في الطبقة العاملة عن طريق وسائل سياسية قد تصل إلى حد استخدام العنف (قارن أكي، ١٩٨٥). وهكذا نجد الطبقة الرأسمالية والطبقات العاملة على حد سواء في موقف الضعف بإزاء الدولة القائمة في الأطراف، وهو أمر يميز هذه الدولة بوضوح عن الدولة الرأسمالية القائمة في المركز، ويشرح إلى حد بعيد أزمة الديمقراطية في هذه المجتمعات النامية (كازانجيكيل ١٩٨٦، ١٣٣ - ١٣٧).

ها هو كازانجيكيل يعيدنا إذن إلى نظرية الدولة المتضخمة أو «الدولة النامية أكثر من اللازم» «The Over-Developed» التي سبق إلى التنظير لها حمزة علوي. ويتجه الاتجاه نفسه ماتيئاس وسلامة في دراسة حديثة لهما عن الدولة المتضخمة بين الوطن الأم (المتروبول) والعالم الثالث (ماتيئاس وسلامة، ١٩٨٣). وعندما أن الدولة مفهوم عام مجرد تتحدد نوعيته بنوع «النظام الحاكم» Regime الذي يعبر عنه. والدولة

الحديثة في نظرها محكومة بضرورة إعادة إنتاج أفضل العلاقات الاجتماعية ملائمة لاحتياجات إعادة إنتاج رأس المال. ظهرت الدولة الحديثة لتنظيم عملية تحويل العمل إلى سلعة بطرق مشروعة (أو عنيفة في بعض الحالات الاستثنائية)، وشرط نجاح ذلك هو استمرار الدولة ككيان جماعي مجرد، مستقل نسبياً عن رؤوس الأموال الفردية. وتحقق الدولة واقعياً في صورة نظام حاكم يتمتع بدرجة من الاستقلال النسبي عن الطبقات الاجتماعية وصراعاتها. أصل الدولة الحديثة إذن مرتبط بفكرة النمط السلعي لكي يشمل العمل الإنساني نفسه. ولما كانت هذه العملية غير مكتملة في البلدان المتخلفة فمن الطبيعي أن تكون طبيعة الدولة أيضاً مختلفة فيها. ذلك أن طبيعة الدولة في هذه الأخيرة محكومة بصفة أساسية بطبيعة الاقتصاد الدولي المركب *Economie mondiale constituée* متضمناً بصفة خاصة احتياجات الدول القومية الموجودة في المركز (ماتياس وسلامة ١٩٨٣، ٣٥ وما بعدها). في المركز إذن تعبر الدولة كمفهوم مجرد، عن المتطلبات الجماعية لرأس المال، ويعكس النظام السياسي طبيعة العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية. أما في البلدان الطرفية فتكون الدولة محكومة بمتطلبات الاقتصاد العالمي المركب وبخاصة بما يحدث في دول المركز، كما يعكس النظام السياسي تأثيرات الطبقات الاجتماعية المحلية فضلاً عن النظم السياسية لبلدان المركز. أما النظام الدولي المركب فهو الساحة التي تلتقي

فيها أوضاع التقسيم الدولي للعمل مع المحاولات  
 المختلفة لتعديل هذا التقسيم. ويعتمد مدى فعالية  
 هذه المحاولات على التكوينات الاجتماعية المحلية في  
 الأطراف وعلى مدى وجود وضع متآزم في المركز وعلى  
 طبيعة العلاقات بين «الشرق والغرب». وأما طبيعة  
 الدولة في الأطراف فيحكمها وضع هذه الدولة في  
 النظام الدولي المركب، لأن هذه الدولة في الواقع هي  
 الجسر بين المجتمع المحلي وبين النظام العالمي وهي  
 التي تعمل على نشر العلاقات التجارية والحفاظ على  
 كثير من عناصر التقسيم الدولي للعمل داخل  
 حدودها، مستخدمة في هذا الصدد خليطاً من  
 عمليات تدعيم الشرعية وعمليات استخدام العنف.  
 والواقع أن إدخال العلاقات التجارية والرأسمالية  
 الخارجية على مجتمع لم يكن مستعداً للقيام بهذه  
 التحولات من تلقاء ذاته إنما يتطلب في العادة قدراً  
 معيناً من العنف، ومن هنا نجد أن العنف يأتي في  
 البلدان النامية قبل أن تأتي الشرعية. وقد ترتدي هذه  
 العملية في بعض الأحيان مسحة النظام التكنوقراطي  
 المستند إلى بيروقراطية الدولة، وهو نظام غير قادر  
 بطبيعته على الاستمرار في عملية التنمية، فضلاً عن  
 قصور شرعيته. وفي ضوء هذه الحقائق نستطيع أن  
 نفهم لماذا تدعو بعض القوى الاجتماعية بإصرار إلى  
 «الديمقراطية»، على حين تظهر حركات اجتماعية  
 احتجاجية تضع نفسها خارج إطار الدولة بصورة شبه  
 كاملة (ماتياس وسلامة، ١٩٨٣، ٨٩ - ١٢٦).



## الدولة، الاقتصاد، الطبقة

وهكذا يصل ماتياس وسلامة في تحليلهما إلى نتيجة مشابهة لما سبق أن وصل إليه جيلرمو أودونل حول طبيعة «الدولة البيروقراطية التسلطية»، وإن كانا قد ركّزا أكثر من هذا الأخير على دور النظام العالمي في ظهور غمط الحكم التكنوقراطي المحدود الشرعية في العالم الثالث. وكان أودونل (١٩٧٣) قد استخلص من دراسته لعدد من دول أميركا اللاتينية فكرته حول الربط بين استراتيجية معينة في التنمية الاقتصادية وشكل معين من أشكال الدولة/النظام السياسي. ذلك أن استراتيجية التصنيع عن طريق إحلال الواردات تبدأ في العادة في تحقيق قدر لا بأس به من التوسع الاقتصادي المصطحب بنوع من «الشعبوية» في المجال السياسي يترتب عليها توزيع عدد لا بأس به من امتيازات «دولة الرفاهية» على قطاعات متزايدة من الشعب. ولكن سرعان ما يبدأ النظام في مواجهة المشكلات بعد مرحلة من النجاح النسبي: فإحلال الواردات الصناعية يؤدي إلى زيادة الواردات من السلع الرأسمالية الوسيطة بل وبعض المواد الخام وذلك لتدعيم صناعات محمية ذات إنتاجية منخفضة، ومن هنا تبدأ مشكلات التمويل والنقد الأجنبي في التراكم، وتعجز الصناعات المحلية عن الوفاء باحتياجات الفئات الوسطى الشعبية التي تزايدت تطلعاتها بتأثير عمليات الاثارة والتعبئة السياسية المرتبطة بالنظم

الشعبوية. ويتجه النظام إلى تمويل التنمية عن طريق التضخم مما يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، ويعجز النظام في أحيان كثيرة عن كبح جماح زيادة الطلب المترتبة عليه زيادة امتيازات الطبقات العمالية والفنية الماهرة وعلى قدرة بعضها على تنظيم نفسها إلى حد ما في صورة جماعات نقابية أو ضاغطة.

ويرى النظام أن المخرج الوحيد أمامه للتغلب على هذه الصعوبات هو محاولة «تعميق» عملية التصنيع بالاتجاه نحو مزيد من الصناعات الانتاجية سواء للسوق المحلية أو للتصدير. ويؤدي هذا عادة إلى قبول دور متزايد لرأس المال الأجنبي بالنظر إلى محدودية رأس المال المحلي، كما يؤدي إلى توثيق قبضة النخبة التكنوقراطية والعسكرية على الحكم، بالتحالف مع المستثمرين الأجانب وبعض الرأسماليين المحليين. وترتبط عملية التحول هذه باستبعاد الطبقات العاملة والوسطى الصغيرة (بما في ذلك العاملين في شركات الدولة) من إطار العملية السياسية، وزيادة الاعتماد على الشرائح العليا من البورجوازية المحلية بالتعاون مع الشركات متعددة الجنسية وذلك بحجة رفع كفاءة الاقتصاد. وتحسباً من احتمال قيام هذه الطبقات المتضررة بالتحرك النقابي أو السياسي يكون من الضروري التخلي عن صميم الايديولوجية الشعبوية (وإن استمرت بعض شعاراتها قائمة) واللجوء إلى مزيد من الاعتماد على أجهزة القمع من شرطة وأمن

وجيش، مع تحويل معظم قنوات التعبير والتوصيل السياسي إلى البيروقراطية.

والانطباع الذي نخرج به من مثل هذا التحليل هو أن الدولة البيروقراطية التسلطية وبخاصة في مرحلتها ما بعد الشعبوية، إنما تقوم بعملية وساطة معقدة بين مطالب ومصالح الطبقات والجماعات المحلية من ناحية وبين متطلبات النظام العالمي وضغوط الشركات متعددة الجنسية من ناحية أخرى. وهنا يبرز السؤال: ما هي درجة الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها الدولة في المناطق النامية بازاء هذه القوى المختلفة؟

يرى ألفرد ستبيان في دراسة له عن بيرو أن الدولة فيها تتمتع بدرجة لا بأس بها من الاستقلال النسبي عن المجتمع، وهو يرجع ذلك إلى التقاليد الثقافية الخاصة بالدولة العضوية Organic State من ناحية (القانون الروماني، الكنيسة الكاثوليكية.. إلخ). وإلى السياسات والهياكل الحكومية «الشركاتية» أو الاتحاداتية التلاحمية Corporatist من ناحية أخرى (ستبيان، ١٩٧٨). أما هيلن تريمبرجر فتستخلص من مقارنة قامت بها لليابان وتركيا ومصر وبيرو أن الجهاز الحكومي في هذه البلاد يتمتع في سلطته بدرجة عالية نسبياً من الاستقلالية عن الطبقات الاجتماعية. وهي ترجع هذه الاستقلالية إلى اضطلاع العسكريين تاريخياً في هذه الحالات الأربع بمهمة السيطرة على جهاز الحكم بهدف إحداث تغيرات اجتماعية عميقة في

بلادهم . وتعود حركة العسكريين غالباً الى اقتران ظروف الأزمة الداخلية بظروف الضغط الخارجي مما يؤدي إلى سيادة أيديولوجية وطنية تجميعية يترتب عليها استيلاء العسكريين على الحكم بهدف تقوية سلطة الدولة، عن طريق تنشيط النمو الاقتصادي . ويؤدي هذا الوضع في رأي تريمبرجر إلى زيادة استقلالية الدولة عن المجتمع، ولكنها على ما يبدو استقلالية لا يمكن أن تدوم طويلاً، لأن الحكام يتجهون في مراحل تالية إلى التحالف مع القوى الاقتصادية المسيطرة داخلياً أو إلى الخضوع لمتطلبات النظام الاقتصادي العالمي (تريمبرجر، ١٩٧٨).

### الدولة قد «تخلق طبقتها»

إذا كان هذا هو ما ذهبت إليه الأدبيات السياسية فيما يتعلق بمدى تعبير الدولة عن الطبقات القائمة أو مدى استقلالها عنها، فثمة تساؤل آخر يتصل بإمكانية قيام الدولة في ظروف بعض البلدان النامية «بخلق طبقتها» .

إن العلاقة بين موضوع النخبة وموضوع الدولة موضوع مألوف في أدبيات الاجتماع السياسي . فالدولة تقوم باستقطاب المتعلمين والخبراء للعمل في أجهزتها المختلفة كنخب متميزة، ولكن هذه النخب تتحول في أحيان كثيرة إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة التي تسيطر على مراكز اتخاذ القرار، ليس من خلال ملكيتها

لوسائل الانتاج، ولكن من خلال تحكمها في أجهزة الادارة الاقتصادية. هذه العملية تعرض لدراستها الكثيرون ومنهم ميشلز الذي تأثر كثيراً بأفكار موسكا، وبرنهام ورايت ميلز اللذان تأثرا كثيراً بأفكار ماركس. يقول ميشلز «إن من يتحدث عن المنظمات فإنه يتحدث في الواقع عن الأدليجارية». ويقول رايت ميلز أنه لا بد لفهم واقع السلطة في المجتمع ألا يكتفي المرء بدراسة طبيعة ملكية وسائل الانتاج فيه وإنما أيضاً خريطة المؤسسات فيه ونوعية المتحكمين في «المهياركات الاستراتيجية» داخله. ويرى جيمس برنهام أن احتمال تحول النخب الادارية والفنية إلى ما يشبه الطبقة الحاكمة يتزايد في الدول التي يتضخم فيها حجم القطاع العام وتضعب التفرقة بين «الدولة» من ناحية و«الاقتصاد» من ناحية أخرى، ويتقارب بل وقد يتداخل هرم السلطة مع هرم الثروة. وقد أيد ميلوفان جيلاس هذه الفكرة بالنظر إلى تجربة دول أوروبا الشرقية. أما كينث جالبرت فيرى أن هذه العملية تميز كافة المجتمعات الصناعية التي توجد فيها بنية تقنية متسعة Techno- Structure.

ولكن ماذا عن دول العالم الثالث؟

من المعروف أن هناك اتجاه في كتابات ماركس والكتابات المتأثرة به يرى أن الدولة في بعض المجتمعات الشرقية قد كان لها تاريخياً استقلالية أكبر عن البنية الاجتماعية في مجتمعاتها، وأن من أهم مظاهر ذلك «النمط الآسيوي في الانتاج» أن الطبقة قد

تولدت في أحيان كثيرة عن طريق الدولة ومن خلال جهازها (قارن: مركز الدراسات الماركسية CERM، ١٩٦٩، مقدمة فيدال ناكيه ومقالة موريس جودلييه وأماكن أخرى، ميي، ١٩٨٢، ٣٦ - ٤٦).

تبني غرامشي مفهوماً مشابهاً حين قارن بين الدولة المحددة «الملمومة» في المجتمعات الغربية والدولة «الأكثر انتشاراً» في المجتمعات الشرقية حيث تكون «الدولة هي كل شيء». وعنده أنه في الغرب يتسيد المجتمع المدني على الدولة، وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة صورة التراضي والهيمنة Hegemony، على حين أنه في الشرق تتسيد الدولة على المجتمع المدني وتتخذ سيطرة الطبقة الحاكمة شكل التسلط والقهر (بريناوم في كازانجيكيل، ٢٣٥).

ويرى بيري أندرسون أن للدولة الشرقية المطلقة، سواء في صورتها الآسيوية أو الإسلامية أو الأوروبية أو اليابانية، ملامح مختلفة عن تلك التي تميز الدولة المطلقة في الغرب (أندرسون، ١٩٧٤، الفصلان الأول والسابع من الباب الثاني، والحاشيتان أ، ب). ففي الأمبراطورية الإسلامية مثلاً لم تتطور نبالة وراثية مستقلة شبيهة بتلك التي تطورت في أوروبا، حيث لم يوجد مبدأ لحقوق الملكية الفردية بضمن لمثل هذه الطبقة الاستمرار، بل ارتبطت الثورة وارتبط الجاه بالدولة، وارتبطت المكانة الاجتماعية بالحصول على وظيفة داخل الدولة. ومن ناحية أخرى أدى انعدام

الملكية الفردية الى إنعاش الطابع القبلي والعشيري للتنظيم الاجتماعي ليس فقط في الأقاليم العربية وإنما أيضاً في الأقاليم البلقانية في ظل الحكم العثماني. أما مظاهر الحياة الاقتصادية في المدينة من أسواق وتجارة وأسعار ونقابات حرفية وأحياء حضرية، فقد استمرت تحت السيطرة المباشرة للدولة (أندرسون، ١٩٧٤، ٣٦١ - ٣٧٧).

ويتفق معظم المراقبين المعاصرين على أهمية الدور الذي تلعبه الدولة وطبقته في السيطرة على المجتمع في معظم البلدان النامية. وفي ذلك يقول ماركوس كابلان على سبيل المثال:

«إن تزايد سيطرة الدولة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقوية جهاز العاملين في المؤسسات السياسية والإدارية في التكنوقراطية المدنية والعسكرية، ويمنح هؤلاء المزيد من الاستقلالية وتقوم الإدارة البيروقراطية في هذا المجال بدور الوسيط والمنظم بين الطبقات والجماعات المختلفة، وتسعى إلى جعل هذه الأخيرة معتمدة على البيروقراطية أو على الدولة في وجودها وتقدمها. ويمجد قسم من الطبقات الوسطى والدنيا في جهاز الخدمة العامة وسيلة للارتزاق وتحسين الأحوال. ويركّز هذا القسم اهتمامه على طبقته الخاصة أو على الجماعات التي ينحدر عنها، ويقوم بتنظيم هذه الطبقات أو الجماعات بصورة تمكّنه من استخدامها كقاعدة قوة له». (كابلان في كازانجيكيل، ١٩٨٦، ٢٨٩).

ويرى ريتشارد سكلار (١٩٧٦، ٨١ - ٨٥)، أنه من الأفضل وصف الطبقة الجديدة التي تتزايد سيطرتها على مقدرات الأمور في معظم بلدان العالم الثالث «بالبرجوازية الادارية»، وذلك لأنها لا تقتصر على قطاع الدولة والجهاز الحكومي فقط بل إنها تسيطر على القطاع الاقتصادي أيضاً سواء «العام» منه أو المتعاون مع الشركات متعددة الجنسية. وهو يرى أنه من غير الدقيق القول بأن هذه الطبقة قد جعلت من الدولة غاية في حد ذاتها، كما أنه ليس من الصحيح أنها تعمل ببساطة لخدمة أهداف الرأسمالية العالمية (أي أنها قد جعلت من بلدها «دولة للإيجار» كما يقول البعض) (سكلار، ١٩٨٣، ١٩٨)، لأن الحقيقة في رأيه هي أن علاقات السلطة التي تربط هذه الطبقة بفئات مجتمعتها المحلي من ناحية و«طبقة رجال الأعمال الدولية» من ناحية أخرى هي علاقات معقدة ودائمة التطور.

### «الطريق غير الفردي» إلى الدولة

رأينا في تحليلنا السابق أن ما يعرف عادة بالدولة الحديثة هو ظاهرة مرتبطة بالتاريخ الأوروبي منذ القرن السادس عشر وحتى الآن، وبصفة خاصة بتطور البورجوازية التجارية ثم الصناعية من ناحية، وبتطور المذاهب الفردية وفلسفات الحقوق من ناحية أخرى. هذه هي الدولة «الواقعية» أي ذات المضمون الاجتماعي - الاقتصادي - العسكري، الذي اكتسب



فما بعد نوعاً من الشرعية القانونية داخلياً والاعتراف القانوني خارجياً. ورأينا أيضاً أن العالم مليء بالدول الأخرى، بالمعنى القانوني للكلمة، أي بدول اكتسبت هذه الصفة بحكم الظروف الدولية (وبخاصة ظروف مرحلة تحلل الاستعمار التقليدي) مضافاً إليها بعض أساليب التقليد والمحاكاة للجوانب الشكلية والهيكلية التي تميز الدولة في المجتمعات الصناعية.

فهل مدلول تحليلنا هذا أن الدولة «الواقعية» أو «الحقيقية» لا يمكن أن توجد خارج الاطار الحضاري الأوروبي الفردي الرأسمالي؟

الواقع أن تحليلنا يكون منقوصاً إذا أغفلنا تقليداً آخر فيما يخص فكرة الدولة، هو التقليد التشاركي الاندماجي Corporatist أو التقليد التلاهي التعاضدي. ورغم أن هذا التقليد لم يحظَ بنفس الرواج الفكري الذي حظي به التقليد الفردي الرأسمالي (لأسباب تاريخية وسياسية مختلفة) فإن له جذوره في الفكر الأوروبي نفسه، كما أن له تعبيرات مهمة في داخل الفكريات «العضوية» المختلفة Organic، كالكاثوليكية والإسلام، وبين الشعوب المتأثرة بهذه الفكريات في أميركا اللاتينية والشرق الأوسط وغيرهما من مناطق.

ولنبداً بالفكر الأوروبي. من المعروف أنه بالإضافة إلى الفكر التحرري الفردي التعاقدي (المعروف لنا من كتب السياسة المدرسية) وجدت في العصر الحديث

تيارات أخرى من الفكر التاريخي والرومانسي تركّزت بصفة خاصة بين الشعوب الألمانية. ولن يتسع المجال لاستعراض أهم ملامح هذا الفكر ولكن نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط التي تميّزه عن غيره.

اتجه الرومانسيون الألمان أكثر من غيرهم إلى التركيز على فكرة الجماعة *Gemeinschaft*، وربطوا ذلك بتطوير أيديولوجية قومية ألمانية متميزة، من شأنها إحياء التقاليد الألمانية الأصيلة في مواجهة فلسفة فرنسا النابليونية، ولكن دون أيّ تكوص عن الانجازات الفكرية لعصر «الأنوار» وما ارتبط به من أفكار حول المشاركة السياسية وغيرها (بلاك ١٩٨٤، ١٩٦ - ١٩٧).

وفي إطار من فكرة الجماعة هذه انتقل المفكرون الألمان إلى فكرة «الارادة الحرة» فرأوا أنها لا بد أن تكون بالضرورة أخلاقية وجماعية. وفي هذا قال سافني ما معناه إن ما يربط الناس في كلّ واحد هو الاقتناع المشترك بوجود ضمير واحد يربط الجميع. وكانت الخطوة التالية للرومانسين الألمان هي تطبيق مبدأ إرادة الجماعة هذا (وهو في أصله ضيق الدلالة) على شعب أو أمة بأكملها، وبمعنى آخر فهم قد حاولوا تعميم المبادئ الأخلاقية للقرية أو للصنف (النقابة الحرفية التقليدية) لكي تشمل أمة بأكملها، مستفيدين في هذا من أفكار موزر وغيره، ومسبغين على الحرية معنى التزامياً يربطها بفكرة الولاء *Gemuthlichkeit* لأنه إذا

كان الكل شركاء، فإن قوة المجموع وحرية الفرد إنما يسيران في الاتجاه نفسه (بلاك ١٩٨٤، ١٩٨ - ١٩٩).

وهكذا ربط عدد كبير من المفكرين الألمان بين فكرة الجماعة وفكرة الأمة وفكرة الدولة، بل اكتسبت الدولة في تحليلهم معنىً إجمالياً شمولياً ولكنه معنى عضوي في الوقت نفسه، أي شبيه بمعنى وجود الفرد: فالدولة جسد مترابط الأعضاء وشخص معنوي متكامل الصفات. والدولة تعبير عن الإرادة الكلية للناس والضمير المشترك للأمة.

وكما قال مولر في بدايات القرن التاسع عشر:

«إن الدولة هي... العروة الوثقى لكل الاحتياجات المادية والروحية، ولكل الثروات المادية والروحية ولكل الحياة الداخلية والخارجية للأمة، تربطها في صورة كل واحد عظيم، نشط وفعال وحي إلى الأبد... إن الدولة هي كلية الشؤون البشرية... وهي التعبير عن النظام الإلهي في الصورة البشرية... إن الفرد يرى الآن أنه لا شيء في حد ذاته، ولكنه كل شيء في إطار الكل الشامل الذي يُعد هو عضواً فيه... فهو بهذا يستطيع أن يشارك في خلوده» (في: بلاك، ١٩٨٣، ٢٠٠).

هذه الأفكار وما يشبهها من أفكار فيخته ومومش وغيرهما، قد مثلت رد فعل من جانب ألمانيا الشاعرة بالذل في مواجهة نابليون، والمعبرة عن نفسها بازدياد

بلغة سياسية ذات طابع تاريخي، عضوي، شمولي. وقد انعكس جانب من هذه الأفكار في فلسفة هيغل، إذ رأى من ناحيته أن الجماعة تجسيد للروح Geist وصورة للوجود أرقى بكثير من الصورة الفردية، كما رأى أن الدولة هي أرقى وأفضل الصور التي يمكن أن تتخذها الجماعة. فالدولة هي «الكلية الناضجة»... التي تمثل مخلوقاً واحداً، وتعبّر عن روح شعب واحد (في: بلاك ١٩٨٣، ٢٠١ - ٢٠٢).

ومن ناحية أخرى غما فرع من المدرسة الألمانية (يستمد جذوره من هيردر وبيسيلر وغيرهما) رأى في اللغة وفي القانون أسمى التعبيرات عن روح الأمة، وقد بلغ هذا الفرع أوجه متمثلاً في أفكار جيركه وتونيس التي حاولت - في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - إحياء مفاهيم من قبيل «الشخصية الجماعية»، والأخوة والتكافل والتضامن... إلخ.

وسوف نرى في مكان آخر كيف أثرت المدرسة الألمانية بفروعها المختلفة على جانب كبير من الفكر القومي العربي والفكر الإسلامي المجدد، بل سنرى كيف أن عالم سياسة معاصر كحامد ربيع مثلاً يكاد يستخدم التعبيرات الرومانسية الألمانية حرفياً ويحذافيرها. والواقع أن العرب لم يتأثروا بالفكر الألماني دائماً تأثيراً مباشراً، بل كثيراً ما جاء هذا التأثير من خلال قراءة الترجمات الفرنسية أو التلمذ على

أساتذة فرنسيين ممن استهوتهم هذه الأفكار. فالواقع أن الفكر الشرکاتي الاندماجي وإن كان قد نبع من ألمانيا فإنه قد اتخذ لنفسه جذوراً راسخة في فرنسا وبلجيكا، ثم انتشر فيها بعد في بلاد أوروبا الجنوبية وأميركا اللاتينية والشرق الأوسط. وقد تأثر به معظم الحقوقيين العرب من خلال أفكار ليون دييجي الذي قام بالتدريس في بوردو وبالكتابة في موضوعات القانون العام والدستوري؛ كما تأثر به عددٌ من العرب ممن درسوا العلوم الاجتماعية على أيدي من يتمون إلى مدرسة دوركايم، وعدد من العرب ذوي التوجه الاشتراكي ممن تأثروا بأفكار الكاتب البريطاني جي دي كول وكتابات الاشتراكيين النقابيين الآخرين.

هذا إذن تقليد فكري بشأن جذور الدولة يختلف عن التقليد السائد الآن في الفكر الغربي، وهو تقليد فقد تأثيره كثيراً بانهزام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة، ومدلول ذلك في نظر البعض أن هذا التقليد لم يدحض فكرياً بسبب عيوب فلسفية أو منهجية فيه وإنما هزم سياسياً لظروف تاريخية عارضة (بلاك، ١٩٨٤، ١٩٧). وسواء اتفقنا مع هذا الرأي أم لم نتفق، فلا شك أن هذا تقليد عريق في الفكر السياسي الأوروبي، له مقابلات في التقاليد الثقافية لشعوب أخرى، كما له تأثيراته الواضحة على كثير من المثقفين في العالم الثالث وبخاصة في الوطن العربي، بل قد يرى البعض أنه أنسب في فهم بعض جوانب

التراث السياسي العربي الإسلامي من المنهج المبني على الفلسفات الفردية التعاقدية، ونحن نميل إلى هذا الرأي الأخير.

ولكننا نود أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن لدينا بالفعل في عالم اليوم دولة واحدة على الأقل متقدمة وغنية وقوية لم تمر في تطورها عبر ما يمكن أن نسميه «بالطريق الأوروبي إلى الدولة»، وهذه الدولة هي اليابان. من هنا فإننا نرى أن دراسة تجربة الدولة في اليابان هي دراسة بالغة الأهمية لأبناء الثقافات غير الأوروبية. ولحسن الحظ أن العزلة الثقافية لليابان قد بدأت تنقش بعض الشيء، وبدأت تظهر لنا بعض الدراسات اليابانية التي تتحدى نظريات «التحديث» الغربية وآراءها حول ضرورة الانتشار الثقافي لفكرة «الدولة» الغربية في بلدان العالم الثالث إذا كانت هذه البلدان تريد لنفسها النماء والتقدم.

### «الطريق غير الأوروبي» إلى الدولة

تعرض الفكر «التحديتي» لانتقادات كثيرة من أتباع مدرسة الاقتصاد السياسي وغيرهم (انظر مثلاً: ليز، ١٩٧٨، الفصل الأول)، ولكن كان من أهم الصعوبات التي واجهها مثل هؤلاء المنتقدين عدم وجود نموذج بديل في أذهانهم لنمط دولة واقعية أخرى، ذات مسار تطوري مخالف للمسار الذي سلكته أوروبا (والعالم الجديد الأبيض على سبيل التوسع).

من هنا كان ظهور بعض الكتابات اليابانية في الفترة الأخيرة حول النمط الياباني البديل من أهم التطورات الفكرية في نظرنا، ذلك أن اليابان هي دولة واقعية فعالة و«ناجحة»، ولكنها مع ذلك قد سلكت في تطورها نمو «الدولنة» مسلكاً مخالفاً إلى حد بعيد للدول الغربية. ولذا فسوف نعرض هنا في إيجاز لبعض جوانب هذا الفكر الياباني كما لخصه الأكاديمي الياباني المرموق موشاكوجي (١٩٨٥).

يتتقد موشاكوجي في البداية نظرية «التحديث» الغربية، ثم يقول إن تجربة اليابان السياسية والمؤسسية تدفع علماء السياسة فيها إلى أن يطرحوا أسئلة لا تتوارد على خاطر قرناتهم الغربيين من قبيل طبيعة دور الجماعات القروية والتشكيلات الأسرية في تشكيل بعض المؤسسات الحديثة في اليابان، الجذور التقليدية للدولة اليابانية، بما في ذلك مؤسسة الدولة القديمة المقتبسة عن الصين، ونظام المعاني والأقانيم الكونية الياباني Cosmology الذي يحكم عمل المؤسسات السياسية والإدارية بما في ذلك المقتبس منها عن الغرب، ومجموعة القيم اليابانية المتميزة (وبخاصة التعايش بين السلوك الانضماي النمطي والسلوك التنافسي Conformity & Competition)، ونظام الجماعات ذات الحركية الرأسية وليس التحجر الأفقي. ويرى أحد العلماء اليابانيين على سبيل المثال أن المنافسة الحامية في المدن لم تقم بين أفراد متحررين من الروابط

الفتوية كما حدث في أوروبا، بل حدثت المنافسة بين أشباه أسر وأشباه قرى Pseudo- Families and Pseudo- Villages في داخل المدن، وهي صورة مخالفة تماماً لما حدث في أوروبا حيث كان تفتت الجماعات الوسيطة إلى أفراد «ذرين» تخاطبهم السلطة السياسية مباشرة، من أهم شروط تطور الدولة الحديثة فيها.

ويرى عالم ياباني آخر أن المجتمعات السياسية تنقسم إلى مجتمعات تفرقية Divergent ومجتمعات تجميعية Convergent، ففي النوع الأول (ومثاله المجتمع الغربي) تتكوّن الجماعات السياسية بناءً على مبدأ التصارع على السلطة، وفي النوع الثاني (ومثاله المجتمع الياباني) تتكوّن الجماعة السياسية بناءً على مبدأ التشارك في السلطة Kikyo.

ومن ناحية أخرى تحدى بعض الكتاب اليابانيين ومنذ بداية الخمسينات مفهوم العقلانية الغربي الواحدى الاتجاه، والذي اعتبرته مدرسة التحديث أساس تطور جهاز الدولة البيروقراطي في الدول المتقدمة. فعلى سبيل المثال كان تطور مبدأ المسؤولية عن اتخاذ القرار من أهم الانجازات التي أسهمت في تطوير فكرة الدولة في أوروبا (قارن هلد، ١٩٨٣، ١٤ وما بعدها). أما في اليابان فقد وجد نظام للامسؤولية A System of irresponsibility يعد الأمبراطور بمقتضاه أعلى صانع قرار في البلاد، ولكن هذا الأمبراطور لا يتخذ القرارات بنفسه وإنما «يسجل



اتجاه الاجماع والتراضي». وكان من مظاهر ذلك على سبيل المثال أنه في محاكمات سوجامو لم يقبل أي من مجرمي الحرب اليابانيين التسليم بمسؤوليته عن اتخاذ أية قرارات عدوانية ضد الصين في الثلاثينات والأربعينات، وذلك على خلاف محاكمات مجرمي النازية في نورمبرج الذين اعترفوا بمسؤوليتهم عن اتخاذ القرارات ولكنهم ادعوا أنه كان لها ما يبررها. من هنا رأى أحد الكتاب اليابانيين أن القرارات في بلاده «تتكون» ولا «تتخذ» وذلك على خلاف الحال في الغرب، ورأى كاتب آخر أن القرارات في الغرب هي محصلة عملية «اختيار» على حين أنها في اليابان محصلة عملية تكييف Adjustment للآراء والبدائل المختلفة. ومن هنا فإن العمل داخل البيروقراطية اليابانية يتم طبقاً لمجموعة من المبادئ والأنماط المختلفة كثيراً عن المبادئ والأنماط الغربية برغم التشابه الهيكلي بين المؤسسات.

والخلاصة التي يسعى موشاكوجي الى استخلاصها من هذه المراجعة هي أن اليابان ليست المثل لكل الدول غير الغربية أو أنها النمط الذي يجب أن يحتذى، وإنما أن هناك أنماطاً مبدئية مختلفة في تكوين الجماعات السياسية - Different Principles of polity formation، وأن كلاً من المجتمعات غير الغربية قد كان له نمطه التاريخي الخاص عندما أدمجت كافة الدول في النظام العالمي الحالي الذي يسيطر عليه الغرب، وأنه لا بد من أخذ هذه «الأنماط الخاصة» بعين

الاعتبار في أية دراسات مقارنة وفي أية مساعٍ للتعاون الدولي. ونرى من جهتنا أن التجربة اليابانية والتنظيم الياباني بخصوصها إنما يوضحان بجلء أن هناك أكثر من طريق ممكن «للتوصل إلى الدولة». ونرى أن اهتمام عدد من المثقفين العرب في الفترة الحالية، ومنهم أنور عبد الملك وعادل حسين مثلاً «بإعادة اكتشاف اليابان» هو اهتمام يستحق التشجيع والمتابعة.

## الفصل الثاني

### قضية الدولة

### في الفكر الإسلامي التقليدي

لما كان مفهوم الدولة الحديثة هو تعبير عن ظاهرة أوروبية تطورت منذ القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، فمن الطبيعي أن يكون هذا المفهوم غير موجود أو غير وارد في الفكر الإسلامي السابق للعصر الحديث. هذه هي الأطروحة التي تنطلق منها هذه الدراسة والتي قد تبدو للبعض غريبة للوهلة الأولى على الرغم من منطقيتها وتناسقها مع الفهم التاريخي والاجتماعي.

ومع ذلك فظاهرة الدولة (على الأقل بمعناها القانوني ومعناها الهيكلي) معروفة في البلدان «المسلمة» (تميزاً لها عن الدول «الإسلامية» وهو مفهوم أضيق).

والدولة بذلك حقيقة حياتية يتعامل معها المواطن يومياً، ومن هنا فهي صميم الواقع السياسي ومحور الدراسات السياسية. وهذه الدولة الحياتية - كما سبق أن رأينا - هي سلعة غريبة مستوردة، جاءت إلى العالم الإسلامي عنوة عن طريق المستعمر في جانب منها، وتدعمت فيه عن طريق اقتباس الحكام ومحاکاتهم لأساليبها ومنظمتها، من ناحية أخرى (قارن بن عاشور، ١٩٨٠).

فكيف - والحال هذه - يكون الاقتراب من دراسة مفهوم الدولة في الفكر والمجتمع العربي والإسلامي؟ في رأينا أن هذا الاقتراب لا يمكن أن يتم إلا بتجزؤ مفهوم الدولة (بمعناها الحديث، وهو في أساسه أوروبي) إلى أهم مكوّنات المعرفية، والبحث عن مقابلات ومعادلات لهذه المكوّنات في الفكر الإسلامي، ثم محاولة تركيب هذه المكونات مرة أخرى، وتحليل الطريقة التي تتعايش بها ظاهرة الدولة في معناها الحديث مع المجتمع الإسلامي، الذي لم يتم بإفرازها ذاتياً، وإنما أفرز مفاهيم أخرى للجماعة السياسية والجسد السياسي.

### مفهوم السياسة في الإسلام

ليس في الفكر السياسي الإسلامي التراثي مفهوم محدد للدولة، وذلك على خلاف الاعتقاد الشائع في أوساط كثيرة إسلامية وغير إسلامية. وفي ذلك يقول أحد المتخصصين الغربيين:

«إن في عنوان كتاب آن لا مبتون الحديث «الدولة والحكم في الإسلام في العصور الوسطى»، فضلاً عن المقولة الرئيسية لكتاب هارون خان شرواني عن «الفكر السياسي والادارة في الإسلام» (الذي أعيدت طباعته حديثاً)، لشاهد على عمق الاعتقاد في إمكان تحديد حقبة تقليدية للفكر العربي، تتوافر في إطارها مناقشة يمكن التعرف عليها لمفهوم الدولة والسلطة» (باترورث، ١٩٨٤، ١-٢).

كذلك فإن القارئ لم يلبس شك بعشرات الكتب العربية التي تتحدث عن مفهوم الدولة في الإسلام، ومنها على سبيل المثال فقط كتابات ضياء الدين الرئيس وأحمد شلبي وعبد الحميد متولي ومحمد يوسف موسى وحسن بسيوني وعبد الغني عبد الله...

والواقع أن مثل هذه الكتب التي تستمد مادتها من الأدبيات الإسلامية التقليدية إنما تتحدث عن الحكم أو عن السياسة، وليس عن الدولة بالمفهوم النوعي والمعنى المتكامل، أي عن الجسد السياسي بتجذره الاجتماعي وتجرده القانوني. ذلك أن «تصنيف السياسة (في الفكر الإسلامي التقليدي) هو تصنيف لضروب الصنعة السياسية وليس لأنواع الدولة».

«وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بما هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساس الملك. فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجاجة أو كقضاء، وفي هذه الوظائف الملكية والخلافية رسائل كثيرة للماوردي وغيره. تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لاحق للملك، ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية، أي أن الدولة تظهر بما أطلق ابن خلدون عليه اسم «الدولة الشخصية»، كدولة معاوية أو يزيدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي، بما هي «دولة كلية»... (العظمة، ١٩٨١، ٢٨٧).

ويمكن القول إنه باستثناء أساس هو ابن خلدون،

كان حديث مفكري السياسة المسلمين يدور عادة حول الجماعة السياسية وليس حول الدولة. أما فقهاء الشريعة من قبيل المواردي والغزالي فكانت كتاباتهم تدور حول موضوع الحكومة وليس موضوع الدولة. وأما كتاب الأدب والحكم من قبيل نظام الملك وابن المقفع فركزوا اهتمامهم على نصيحة الحاكم واستخلاص الملاحظات حول سلوكه، دون أن يهتموا بموضوع الدولة في حد ذاته. من هنا يخلص الباحث الغربي السابقة الإشارة إليه إلى أنه «من الواضح أنه ليس هناك مفهوم للقومية أو الدولة في الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى». ويكون من المنطقي والحال هذه أن المصطلحات المستخدمة الآن من قبيل وطن ودولة، هي ابتداعات حديثة.

إن وصف الوحدات السياسية بأنها دول (وليس بأنها نظم ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية... أو أشياء من هذا القبيل)، يتم أحياناً وبصفة عابرة في كتابات الأفغاني، ولكن لم يصبح هذا الوصف أمراً متداولاً إلا بظهور المفكرين العلمانيين المتأثرين بالغرب في العشرينات والثلاثينات (باطرورث، ١٩٨٤، ١٣-١٦).

وليس في القول بأن الفكر الإسلامي التراثي لم يعرف مفهوم الدولة أي غرض من شأن هذا التراث، بل هي ملحوظة تاريخية بسيطة، ذلك أن الفكر الأوروبي أيضاً لم يعرف مفهوم الدولة قبل عصر

النهضة (الرئيسانسن). ولا يمكن في نظرنا القول بخلاف ذلك، ما لم يخلط القائل في فكره بين مفهوم الدولة ومفهوم الحكومة، وهذا هو شأن معظم الكتب العربية «المدرسية» التي صدرت في هذا المجال.

لا بد في تصورنا لفهم الموضوع بصورة واعية من الاقتراب منه في صورة تساؤل عام حول مفاهيم «الكيان السياسي» أو «الجسد السياسي» Body Politic في الكتابات الإسلامية. ومعنى آخر - كما نوهنا سابقاً - علينا بتفكيك مفهوم الدولة المعاصر إلى مضامينه الأساسية ثم البحث عن معادلات أو مقابلات لهذه المضامين في الفكر الإسلامي، ثم إعادة تركيب المفهوم من جديد في ضوء المعطيات الفكرية والعملية المعاصرة، فضلاً عن الإطار الثقافي المرجعي العربي الإسلامي.

ويمكن النظر إلى الوثيقة المسماة إحياناً «بدستور المدينة» باعتبارها أبرز إيضاح للمبادئ التي حكمت الجسد السياسي الإسلامي في حقبة المبكرة والتي أثرت على معظم الفكر السياسي الإسلامي اللاحق. وتعود معظم نصوص هذه الوثيقة إلى زمن الهجرة من سنة ٦٢٢ إلى سنة ٦٢٤، ويلخص مونتغمري واط أهم نقاطها من النص العربي فيما يلي (واط، ١٩٦٨، ٤ - ٥ والنص: ١٣٠ - ١٣٤):

١ - المؤمنون وذووهم يمثلون «أمة» واحدة.

٢ - كل عشيرة أو قسم من الأمة يكون مسؤولاً عن أعمال أعضائه من الناحية الجنائية والتعويضية.

٣ - تقوم الأمة ككل بالتضامن في سبيل القضاء على الجرائم حتى وإن كان المجرم من الأقارب، وذلك في سبيل الحفاظ على أمن الجماعة ككل.

٤ - تتضامن الأمة بالكامل في مواجهة الكفار في وقت الحرب والسلام، كما تتضامن في منح حقوق «الجوار».

٥ - ينتمي اليهود إلى الجماعة ويحتفظون بدينهم، ويتبادلون مع المسلمين معاونة بعضهم بعضاً (بما في ذلك المعاونة العسكرية) كلما ظهرت الحاجة إلى هذا التعاون.

هذه «الأمة» إذن هي أمة المؤمنين، ولكن غير المسلمين غير مستبعدين منها، وإنما خاضعين لمجموعة مختلفة من الالتزامات.

إن نظام «الذمة» الذي تطوّر فيما بعد إلى نظام «الملّة» (في ظل الحكم العثماني) هو دليل على أن غير المسلمين لم يستبعدوا من مفهوم الجماعة السياسية على الصورة نفسها التي استبعد بها غير المسيحيين أو غير المتتمين للمذهب نفسه في دول العصور الوسطى المسيحية. وباستخدام لغة العصر، قد يكون من الصحيح أن الذمي قد كان في الدولة الإسلامية التقليدية «مواطناً من الدرجة الثانية» ولكنه كان «مواطناً» على أية حال.



يختلف عبد الرحمن الكردي (١٩٨٤) حول هذه النقطة إذ يرى أن المبدأ هو أن غير المسلمين ممن يعيشون في دار الإسلام يمنحون «حق الإقامة الدائمة» ولكنهم لا يمنحون صفة «المواطنة». فالدولة الإسلامية تحميهم ولكنهم معفون من واجبات الحرب، ما لم تقرر الدولة استخدامهم (ولكن في غير الصفوف الأمامية وفي غير الخدمة العسكرية الدائمة). ومن غير المسموح لغير المسلمين في رأيه شغل الوظائف العامة إلا ما تسمح لهم به الدولة الإسلامية. ويقوم البالغون المذكور منهم بدفع «الجزية» في مقابل عدم قيامهم بالخدمة العسكرية. وهم يخضعون للنظام القضائي الإسلامي إلا فيما يخص عقائدهم وأحوالهم الشخصية. ومسؤولية توفير وسائل العيش لغير القادر على الكسب منهم، تقع على عاتق الدولة الإسلامية (كردي، ١٩٨٤، ٥٧-٦١).

الموضوع خلاف في إذن، ولكن لاحظ أولاً الاهتمام بمحاولة إرساء قواعد لوضعية قانونية لغير المسلمين داخل الدولة الإسلامية، ولاحظ ثانياً أن الفكرة العامة في شؤون المعاش أنه «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، ولاحظ ثالثاً أن الأشياء غير المسموح لهم بها مثل الاشتراك في الجهاد أو شغل القيادات العامة كلها قابلة للتعديل بمقتضى قانون تصدره الدولة، فمثلاً تستطيع الدولة إصدار قانون بقبول تطوع غير المسلمين أو تجنيدهم في الجيش، وفي هذه الحالة، يسقط عن هؤلاء التزام دفع الجزية. أضف إلى ذلك أن غير

المسلمين ممن يعيشون خارج دار الإسلام، وكذا المسلمين ممن يعيشون خارج الدولة الإسلامية إنما يعدون «أجانب» ويعاملون على هذا الأساس (كردي، ١٩٨٤، ٥٩ - ٦١).

لدينا إذن فكرة «الأمة» أي الجماعة العقيدية (المعبرة عن نفسها في صورة تنظيمية وسياسية كذلك)، ثم بعض إرهابات فكرة الدولة: (١) فكرة «دار» الإسلام كتعبير أولي عن أهمية عنصر الإقليم، (٢) فكرة الجوار الذمي الذي يمثل جزءاً سياسياً واستراتيجياً من مفهوم الجماعة، يخضع للالتزامات مختلفة في بعض المجالات، ولكنه اختلاف قابل للتعديل، (٣) فكرة «الأخر» الذي يعيش خارج الدولة الإسلامية بصرف النظر عن ديانته.

ولننظر بصورة أدق إلى مفهوم الأمة. إن هذا المفهوم هو في صميمه مفهوم اجتماعي أخلاقي، ذلك أن الإسلام قد اهتم بتنظيم كافة تفاصيل العلاقات الاجتماعية وبالذات في مجال الأسرة والحياة «الخاصة» وما يتصل بهذان المجالان من شؤون. والأمة هنا هي «حاملة» القيم التي جاء بها الإسلام والمتبلورة حول «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ويكون الاستخلاص المنطقي هنا هو أن الأمة تستهدف قيام «النظام الإسلامي» الذي يسمح بسيادة هذه القيم، أما قيام «الدولة الإسلامية» فأمر لا يترتب منطقياً بالضرورة على هذه المقدمات، بالنظر إلى أن الإسلام

لم يضع أحكاماً مفصلة بشأن نظام الحكم كما فعل  
بشأن الحياة الأسرية والاجتماعية.

### الواقع السياسي ونظرية الخلافة

لم ينص القرآن على صورة محددة لنظام الدولة  
والحكم، كما أن الرسول لم يعين خليفة يتولى أمور  
الناس من بعده، مع أنه كان يدرك قرب انتقاله  
للرفيق الأعلى (سلي، ١٩٨٣، ١٥١ وما بعدها،  
متولي ١٩٧٨، ١٠٤ وما بعدها). من هنا اتجه  
المسلمون منذ البداية إلى الابتكار والاستعارة في تطوير  
أنظمتهم السياسية، وخضعت عملية التطوير هذه إلى  
عدة تأثيرات أولها: الشريعة كما تجلت في القرآن  
والسنة، ثانيها: التقاليد القبلية العربية، وثالثها:  
التراث السياسي للشعوب غير العربية التي توسعت  
الدولة الإسلامية في أراضيها، وبخاصة التقاليد الملكية  
الفارسية. وقد زاد تأثير المؤثر الأول في فترة الخلفاء  
الراشدين، وتأثير الثاني في العصر الأموي، وتأثير  
الثالث في العصر العباسي وما تلاه حتى بلغ أوجه في  
العصر العثماني.

والواقع أن المسلمين كانوا بناء دول بمعنى أنهم  
أبدعوا في مجالات التوسع العسكري وأساليب الحكم  
وأجهزة الإدارة، ويمكن من هذا المنظور الاتفاق مع  
فاروق حسن وغيره من الدارسين في أن المسلمين قد  
سبقوا الأوروبيين في بناء الدول (تاتشاو، ١٩٨٥،

٣). ولكن الفكرة هي أن هذه كانت دولاً من نوع آخر غير المتفق عليه عند استخدام تعبير «الدولة القومية الحديثة» إذ إنها كانت «خارجياً» من قبيل الأمبراطوريات وكانت «داخلياً» من قبيل نظم الأسر الحاكمة Dynastic وهذا هو المقصود تقليدياً عند الحديث مثلاً عن الدولة الأموية أو الدولة العباسية... فهذه معناها في الواقع امبراطورية يحكمها بنو أمية أو بنو العباس... إلخ. مثل هذه النظم إذن معروفة في الأمبراطوريات التقليدية وهي تختلف بشكل جوهري عن ظاهرة الدولة القومية الحديثة. (قارن آيزنشتات، ١٩٦٩).

من هنا فلسنا نرى جدوى كبيرة في بعض المحاولات التي ظهرت من بعض متخصصي القانون الدستوري والتي يستعرضون فيها التعريف القانوني المعاصر للدولة وعناصرها، ثم يرجعون القهقري بالفكر والتاريخ لكي يثبتوا أن هذه العناصر كانت موجودة لدى الجماعة السياسية الإسلامية، إذن فهي قد كانت تمثل «دولة» من الناحية النظرية والفقهية (أنظر مثلاً: بسيوني، ١٩٨٥، ص ١٤ وما بعدها، عبد الله، ١٩٨٦، وخاصة الباب الأول والثاني). ولسنا نرى جدوى كبيرة أيضاً في بعض محاولات أساتذة فلسفة السياسة للمشابهة بين الأفكار السياسية لفلاسفة غربيين وما قد يبدو مقارباً لها في أفكار الفلاسفة المسلمين، ومن ذلك مثلاً عبد المعز نصر في مقارنته لأفكار الغزالي بأفكار هوبز ولوك وسميث، وفي

مقارنته لأفكار ابن خلدون بأفكار فيلمر وباجوت وشبنجلر (نصر، ١٩٦٣، ١٥ - ٦٦)، ذلك أن مثل هذه التشابهات هي في رأينا شكلية أكثر منها مضمونية.

قلنا إن المسلمين قد قاموا ببناء «دولهم» وتطوير نظم حكمهم على أساس من الابداع والاقتباس. أما النظرية السياسية الإسلامية فقد جاءت دائماً تالية للتطور التاريخي، بل الواقع أن أهم المفاهيم السياسية الرئيسية في الفكر الإسلامي لم تتبلور إلا في عصر اضمحلال المؤسسات السياسية التي حاولت هذه الفكرية التنظير لها (عنايات، ١٩٨٢، ١٠ وما بعدها، ٦٩ وما بعدها). فصيغة نظرية الخلافة مثلاً تعود بتاريخها إلى القرن الحادي عشر الميلادي وما بعده، أي إلى فترة تدهور مؤسسة الخلافة في الدولة العباسية وظهور خلفاء في أكثر من مدينة إسلامية، مع تزايد حركات المعارضة من جانب فئات الشيعة والخوارج والمعتزلة وإخوان الصفاء وغيرهم ضد الحكام السنة في بغداد. وهكذا تبلورت نظرية الخلافة كبحت مثالي حول ما يجب أن يكون وليس كدراسة وصفية لما هو قائم بالفعل، وكان أهم من أسهم في بلورتها أبو الحسن الماوردي (توفي ١٠٥٨/٤٥٠) وأبو حامد الغزالي (توفي ١١١١/٥٠٥) ويدر الدين بن جماعة (توفي ١٣٣٢/٧٣٢). أما ابن خلدون (توفي ١٤٠٦/٨٠٨) فإنه يختلف عن معظم المفكرين الإسلاميين التقليديين في عدة أمور، فهو من ناحية -

ورغم عدم خروجه عن الإطار العام للأدبيات الإسلامية المتصلة بالخلافة - يهتم أكثر من غيره بوصف الأوضاع القائمة. وهو من ناحية أخرى يحاول استخلاص بعض النتائج أو عرض بعض النماذج والتصنيفات التي تسمح بالتحليل والمقارنة. وهو من ناحية ثالثة أهم مفكر إسلامي تقليدي يضع الدولة في بؤرة اهتمامه الفكري، ثم هو أخيراً يعالج قضايا تمس القارئ المعاصر إذ تذكره بمشكلات شبيهة يحياها بالفعل، أو كما يقول محمد عابد الجابري فإن الخلدونية يمكن أن ينظر إليها «كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه» (نحن والتراث، ١٩٨٢، ٤٦٤ وما بعدها).

ليس من الغريب إذن أن يستحضر كثير من المفكرين العرب المعاصرين ابن خلدون في كتاباتهم السياسية والاجتماعية المختلفة وبخاصة ما اتصل منها بموضوع الدولة. ومع ذلك، يرى عزيز العظمة أن المفهوم الخلدوني للدولة هو مفهوم تاريخي يرتبط بتتابع الأسر أو القبائل أو الاثنيات الحاكمة، وليس مفهوماً «سوسولوجياً» عاماً قابلاً للتجريد والتصنيف والمقارنة، أو قابلاً للتحليل والارتباط السببي (العظمة، ١٩٨٢، ٢٧ - ٤٠ وغيرها). ويختلف هذا الرأي في الواقع مع معظم الدراسات التي تمت لفكر ابن خلدون سواء من جانب الغربيين أو العرب (انظر مثلاً: قربان ١٩٨٤، والأدبيات المراجعة فيه). ولا يتسع المقام هنا للتفصيل في هذا الموضوع ولكن نكتفي بالإشارة إلى بحث محمد عابد الجابري البالغ

القيمة بعنوان «العصبية والدولة» (١٩٨٢). فهو يشرح هنا كيف أسس ابن خلدون ملاحظاته على دراسة شعوب وقبائل عديدة، استنتج فيها تحليلات مختلفة عن التجربة الحضارية الإسلامية إلى عهده، تعبر عن جانب هام من «الحقيقة الموضوعية» الاجتماعية والتاريخية، بل الأخطر من ذلك أن الإنسان كثيراً ما يجد «في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن» (الجابري، ١٩٨٢، الخاتمة).

والدولة في مفهوم ابن خلدون «مزاج» أو «مركب»، يتألف من عنصر طبيعي محرّك هو العصبية، يضاف إليه أمور هي متولدة عن وجود الدولة نفسها: بعضها مادي مثل اجتماع الأموال الكثيرة بالجباية أو استكثار الجيوش بتلك الأموال، وظهور الأبهة الملكية للعيان، وبعضها معنوي نفساني وهو تعود الناس الخضوع لأمرها وانغراس الإيمان في نفوسهم بأن ذلك واجب لأصحاب تلك الدولة (عبد السلام، ١٩٨٥، البحث الثاني «الملك والدولة»).

على أن العصبية سواء في ذلك عصبية العرب أو غيرهم من الشعوب التي درسها ابن خلدون (كالفرس والكرد والترك والبربر) هي أيضاً العامل الرئيسي في تدهور الدول وتذبذب الحكم. لماذا؟ لارتكاز حضارة هذه الشعوب البدوية على أساس اقتصادي واه بطبيعته كما يشرح عابد الجابري (١٩٨٢، ٤٠٤ وما بعدها). فبعد فترة من الاستقرار في الحكم تتجه الدولة إلى

جميع الجبايات وفرض المصادرات، مما يؤدي بعد فترة إلى نقصان المال الذي تجمعها الدولة لا إلى زيادته، وهكذا تكون النتيجة (بل النهاية المحتومة، هي أنه «بكثرة عوائد الترف فيهم تزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم»... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة ويؤدي إلى مزيد من المصادرة فيضعف أصحاب المصانع والانتاج ويضعف صاحب الدولة بضعفهم، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط الدولة. نحن هنا إذن أمام «حضارة» استهلاكية غير منتجة أقيمت على أسلوب في «الانتاج» غير طبيعي، هو أسلوب اقتصاد الغزو أو أسلوب «الانتاج» الحربي وهو يختلف عن الأساليب الأخرى المتعارف عليها بما فيها «النمط الآسيوي للانتاج» Asiatic M.O.P. فالثورة في مثل هذا المجتمع ناتجة في الأعم الأغلب عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة: الطبيعية منها في حال خشونة البداوة، و«الاجتماعية» في حالة رقة الحضارة. من هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية» والسلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يوظر سعي الجماعات البدوية نحو أقصى السلطة وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها الثروة الجاهزة. ويصل الجابري من هذه المراجعة لابن خلدون إلى تعميم أشمل فيقول إن التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الإسلامية التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها تتكوّن



من موارد حربية. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد إن كتب الفقه تحصر موارد الدولة أو مصادر ميزانيتها في الفيء والغنائم والجزية والخراج والعشور.. إلخ..، وهي تعطي أهمية خاصة لاستثمارها بل أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها. إن الأموال كانت تجمع لتستهلك لا لتستثمر، فهي ثروة جاهزة توزع على المحاربين ورجال الدولة أي تنصرف فيها الجماعة الحاكمة، وذلك أساساً بالاستهلاك. ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة أو مستقرة، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة «السلطان» رهينة بالأحداث السياسية، ولم تكن هذه الأموال قابلة للنمو الذاتي. ذلك أن «العرب ومن في معناهم»، أي الشعوب البدوية على حد تعبير ابن خلدون تستنكف عن الصنائع والمهن وما يجري إليها، كما تتعالى على الفلاحة، ومن هنا كانت الأرض في معظم العصور الإسلامية ملكاً للسلطان يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، وهو أمر لم يشجع على نمو ثروات الفلاحين أو على نشوء «الاقطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

أما الصناعات فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في «السوق الأعظم» أي الدولة ورجالاتها، بما يحتاجون إليه من سلع الاستهلاك الترفي. ولم يكن هؤلاء يدفعون للصنّاع من الأثمان إلا القليل، وبهذا لم يكن يتوفّر لهم أي فائض يسمح لهم بتطوير الانتاج أو تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام

بدور فعال في الأحداث السياسية. ويلخص الجابري كل هذا قائلاً: «إن اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة، بوسائل الدولة، لينفقها أهل الدولة». ولذلك فقد كان الاقتصاد في مجلته «اقتصاد دولة»: أي اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ. وأما نظام الحكم المرتبط به، فقد فصل هيكله على أساس مجتمع قبلي ضيق، ثم مبط ليشمل عالماً كاملاً من المعطيات المختلفة المتناقضة، فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير، فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم. (١٩٨٠، ٤٠٥ - ٤٣١).

هذه باختصار شديد ملامح محاولة الجابري لاستقراء مقدمة ابن خلدون والدلالات المتعلقة بمفهوم الدولة ليس في عهده فقط، وإنما من منظور التاريخ الإسلامي الشامل. وسواء اتفقنا في تفاصيل هذا التفسير أو لم نتفق، فأهم إسهام للجابري هنا هو ربطه لتطور الدولة بمفهوم «مط الانتاج»، وهي نقطة أهملها الكثيرون - للأسف - في تحليلهم لقضية الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية<sup>(٣)</sup>.

## الجماعة والعدالة والقيادة

تطورت فكرة الدولة في أوروبا من خلال تطور الفردانية ومفهوم الحرية المرتبط بها. فتفتت المجتمع إلى وحدات «ذرية» متفرقة (أي أفراد) يتمتعون نظرياً بالحرية في مواجهة بعضهم بعضاً هو الذي سمح

بتطور مفهوم الدولة ككيان يتعامل بصفة مباشرة (أي بدون وساطة أية جماعات وسيطة) مع الفرد وذلك بصورة قانونية لا شخصية، وإن كانت فردية (أي تقوم على احترام حقوق الفرد في الأمن والملكية والاعتقاد... إلخ). من هنا اعتبر المفكرون المثاليون الدولة أسمى تعبير عن الحرية في العصر الحديث، واعتبرها الماركسيون أسمى تعبير سياسي عن الرأسمالية كنمط في الانتاج، لأنها بتركيزها على الفرد قد حوّلت عنصر العمل إلى سلعة تباع وتشترى، أي أنها عيّنت نظام النقود والأسواق ليشمل الإنسان أيضاً. وفي كلتا الحالتين يتفق هؤلاء المفكرون وأولئك على ارتباط فكرة الدولة في أوروبا بتطور الفردانية ومفهوم الحرية المتصل بها.

أما في الفكر السياسي الإسلامي فإن التشديد هو بوضوح على الجماعة («إن الله مع الجماعة») على حين لا يحظى موضوع حقوق الفرد أو مفهوم الحرية المرتبط به باهتمام كبير (واط، ١٩٦٨ وما بعدها)، وإنما يحظى بالاهتمام مفهوم «العدالة» «العدالة أساس الملك» الذي تضعه الأدبيات الإسلامية في موقع القمة من كافة القيم السياسية.

يقول حامد ربيع مثلاً بمناسبة تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع: «إذا كانت الحرية تبدو في ألفاظ ابن أبي الربيع موضع تساؤل، وإذا كانت المساواة لم تخضع لذلك التفصيل الذي

أخضع له مفهوم العدالة، وإذا كانت الطمأنينة تبرز من آن لآخر، فعلى العكس مفهوم العدالة يكاد يكون ناقوساً يذق به في كل مناسبة بل ودون مناسبة ليذكر الحاكم بأن محور سلوكه هو أن يكون عدلاً: إذا كانت الشرعية مردها الاختيار فإن الطاعة محورها العدالة» (ربيع، ١٩٨٣، ٢٩٦).

هذا الإصرار على فكرة العدل خصيصة واضحة في معظم الأدبيات السياسية الإسلامية التي تتميز كذلك بأنها تسبغ على هذه الفكرة معنى بالغ الاتساع والتشعب:

«إن العدالة هي في حقيقة الأمر علاقة تربط جميع مستويات الوجود السياسي، فهي تتحكم في العلاقة الأسرية، وهي تنظم علاقة المالك بملكه، وهي تغلف علاقة صاحب السلطة بأعوانه... يقول الحكيم العربي: من أعمال العدل أن يكون - أي الفرد - صدوقاً في كل ما ينبغي. فهناك أكثر من هذا دلالة على أن مفهوم العدالة يتسع فيصير رداءً فضفاضاً يسيطر على جميع تطبيقات القيم والمثاليات الأخلاقية والدينية (ربيع، ١٩٨٣، ٢٩٢ - ٢٩٧).

العدل إذن هو القيمة السياسية العليا في الفكر السياسي الإسلامي. ولما كان مفهوم العدل مفهوماً نسبياً مرناً يختلف في التطبيق من حالة إلى أخرى، فإن نجاحه لا يكون منوطاً بوجود قواعد عامة مجردة تقوم

الدولة بتطبيقها على الأفراد بصورة لا شخصية، وإنما يكون نجاحه بتوافر الحاكم صحيح الإيمان راجع العقل الذي يمكن أن يؤمن على اتخاذ هذه القرارات النسبية المرننة المتعلقة بمفهوم العدل في كل حالة على حدة وبحسب ظروفها الخاصة. وهكذا تكون النتيجة المنطقية لارتفاع شأن العدل كقيمة سياسية عليها هي التركيز على دور القيادة باعتبارها أساس الحياة السياسية، وعلى أهمية اتباع القائد باعتبار أنه يتميز بقدرات إيمانية وفكرية (بل وجسدية) تفوق ما لدى غيره.

فكرة القيادة هذه تعود بجذورها إلى زمن بعيد، ومن ذلك قول عمر بن الخطاب: «يا معشر العرب، إنه لا إسلام بلا جماعة، ولا جماعة بلا إمامة، ولا إمامة بلا طاعة» (خليل، ١٩٨٥، ٥١ وغيرها).

ومن ذلك أيضاً في زمن لاحق، أن معظم الكتابات الإسلامية حول «الخلافة» هي كتابات عما يجب أن يتوافر في الخليفة من صفات وخصال (مثال الماوردي، والمرادي، ابن جماعة... إلخ). وفي موضوع الحقوق تنقسم هذه دائماً إلى حقوق للإمام (أو الخليفة أو السلطان... إلخ) وحقوق للجماعة. (خليل، ١٩٨٥، ٥٤ - ٧٤)، ولا تكاد حقوق الفرد يظهر لها من أثر. هذا المفهوم حول محورية القيادة ظل يسيطر على معظم التفكير السياسي الإسلامي حتى مرحلته الحديثة، ومن ذلك ظهور فكرة «المستبد العادل» في

كتابات الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما (الجابري، ١٩٨٢ب، ٩٥-٩٦).

والحاصل إذن هو أن مفهوم الدولة لا يترتب - على ما يبدو لنا - كنتيجة - منقبة لتسلسل المفاهيم السياسية الأساسية في الفكر الإسلامي. ويمكن وضع مقارنة أولية بين الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي في هذا الخصوص على النحو التالي:

الفكر الأوروبي: الفرد ← الحرية ← الدولة.

الفكر الإسلامي: الجماعة ← العدل ← القيادة.

تحتل القيادة إذن مكانة بالغة الأهمية في التراث السياسي الإسلامي، وذلك على النحو الذي أوضحه خليل أحمد خليل (١٩٨٥) ورضوان السيد (١٩٨٤) وغيرهما. ومن المعروف طبقاً للتحليل الاجتماعي السياسي لماكس فيبر وغيره، أن قوة القيادة تحقق عادة على حساب صلابة المؤسسات والعكس بالعكس (ومن هنا كانت فكرته عن أهمية تحويل القيادة الملهمة إلى مؤسسات منظمة (Routinisation of charisma).

لم تحظ هذه الفكرة بتشجيع كبير من رواد الفكر السياسي الإسلامي. فهي هو الماوردي في قوانين الوزارة «يلاحظ باستهجان زيادة وزراء التفويض» عن وزراء التنفيذ في الدولة الإسلامية (في العصر العباسي). وفي هذا يقول رضوان السيد في دراسة قيمة له:

«فلا شك أن وزارة التفويض أو الوزارة ذات المسؤوليات الحقيقية والمحددة، ترتبط في ذهنه [الماوردي] كما في أذهان سائر رجال الفكر السياسي آنذاك بتراجع سلطات القوة السياسية الأولى أو العليا: الخلافة. لذا ربما كان بالإمكان فهم استنتاج الماوردي التاريخي هذا باعتباره احتجاجاً على ما آل إليه الوضع بحيث لم تظهر الوزارة فقط، بل ظهرت أيضاً وزارة التفويض التي كانت في الحقيقة استلاماً للسلطة، بل - وفي نظر الماوردي - استسلام من جانب القوة/المركز لمقتضيات تطورات لم تشارك هي مباشرة في صنعها» (السيد، ١٩٨٤، ٩١).

يمكن القول إذن أنه في التنظير السياسي الإسلامي تحقق مشروع وحدة القساعة البشرية (الأمة)، ومشروع وحدة الرمز السياسي (الخلافة)، ولكن لم يتحقق مشروع الدولة (قارن: السيد، ١٩٨٤، ١٢٢ وما بعدها)، سواء بوجهها «الخارجي»، أي وحدة الدولة الإسلامية عبر العصور، أو بوجهها «الداخلي»، أي تحولها إلى مؤسسات مسؤولة. ومعنى تحولها إلى مؤسسات مسؤولة هو أن يلتزم الحاكم نفسه بالقانون، فتصبح شرعيته مستمدة من مدى التزامه بالقواعد العامة التي اتفق عليها المجتمع، وهذه هي إرهاصات فكرة «دولة القانون».

ويرى رضوان السيد أنه منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهر التعارض بين أمر

«الشرعية» (أي الشورى والعقد والبيعة) وأمر «الجماعة» (أي وحدة الأمة)، وكان على المفكرين أن يختاروا بين الأمرين في حالة عدم إمكان الجمع بينهما. وقد تقدمهم الإمام أحمد بن حنبل (- ٢٤١ هـ) في إثارة الجماعة على الشرعية عند عدم إمكان الجمع بين القضيتين. وكانت المسألة قد بدأت منذ خلافة عمر «بالإصرار على الشورى والعقد والبيعة، باعتبارها طريقاً لاستمرار الجماعة الواحدة. ثم جرى التخلي عن الشورى وبقي العقد والبيعة، والجماعة. ثم جرى التنازل عن العقد وبقيت البيعة والجماعة. وكانت عبارة الإمام أحمد المتشائمة فاتحة التركيز على وحدة الأرض والجماعة دون سواها» (السيد، ١٩٨٤، ١٤٠ - ١٤١).

وحدة الجماعة من ناحية وسلطة القائد من ناحية أخرى هما إذن أساس الحياة السياسية في الفكر الإسلامي. ولكن ماذا عن مفهوم الدولة، أو كما يسميها رضوان السيد «فكرية الدولة»؟

تذكر المصادر أن عمر عين ستة للشورى، ولكن بمعنى التشاور «لاختيار أحدهم للخلافة كما حدث فعلاً، لا للتفكير في إنشاء «مؤسسة الشورى» أو تنظيم طريقتهما. خليفة المسلمين الأول كان من الناحية النظرية الدولة كلها، فحتى السخلة التي تهلك على شاطئ الفرات رأى عمر أنها من مسؤوليته» (السيد، ٢٦٤). وقد بذل عمر وعثمان جهوداً كبرى في سبيل المحافظة على وحدة الدولة الجديدة ومركزيتها ومعارضة



مطالب القبائل العربية بتقسيم الأراضي المفتوحة فيما بينهم على الطريقة البدوية، وأصررت الدولة على إدارة هذه الأقاليم المفتوحة وإعطاء القادة المحاربين مرتبات «عطاء» سنوية فقط.

اتبع علي النهج نفسه حفاظاً على الوحدة، وعندما يش رجال اللامركزية من علي ورأوه يتجه للتفاوض مع معاوية صديق عثمان ونهجه، خرجوا هذه المرة لا على الخليفة وقريش المحتكرة للسلطة فقط بل على فكرة السلطة نفسها. . . وكان هذا الرفض نظرياً فقط. أما من الناحية العملية فإن هذه الفئات المحتجة قدمت نفسها بديلاً لقريش وسلطتها وجاءت سابقة معاوية في تولي الأمر بغير شورى ثم توريثه من بعده لولده، لتدفع فئات جديدة إلى أحضان الخوارج، وتبعث كراهية العرب للملك من جديد. (السيد، ٢٦٥ - ٢٦٦). وهكذا يرى السيد أنه ما انتصف القرن الأول الهجري حتى كان أمران أساسيان في سياسات الراشدين قد دمرتا: دمرت الخلافة بمفهومها المقابل لمفهوم الملك، ودمر من ناحية ثانية مشروع عمر لايجاد «كوادر مثقفة» للدولة الجديدة. فالخلافة صارت ملكاً وكوادر عمر هجرت المدن إلى الجبال لشن حرب عصابات على مؤسسات دولة عمر ذاتها. ومع ذلك بقيت كفة الأمويين راجحة باعتبارهم عصبية مهيمنة تستطيع أن تلعب دور الحكم بين العصبية القبلية الأخرى التي تتصارع على الأمر.

ثم واجهت الدولة الإسلامية منذ القرن الثالث

المهجري مشاكل ذات طبيعة سياسية وإدارية معقدة. فمع بدء التحول في الملكية، وظهور الشعوبيات، بدأت ظاهرة متغليي الأطراف. ولم تكن الدولة العباسية في المركز (بغداد) قادرة على حل هذه المشاكل بالقوة فلجأت إلى الحلول السياسية التي كان الكتاب القانونيون والإداريون رجالها. كذلك نجد أن الفقهاء الذين قاموا بوظائف الكتابة، كانوا قادرين أيضاً على إسباغ طابع الشرعية الفقهية على معظم أعمال الخليفة أو السلطان. ورغم أن بعض الفقهاء قد تمتع بقدر من الحرية النسبية في مواجهة الخليفة إلا أنه ما أن جاء القرن السادس الهجري إلا وكان على الفقهاء وأن يقبلوا العمل كموظفين أو أن يعتزلوا في بيوتهم. وابن تيمية الذي أحب التأكيد على الوظيفة الاجتماعية للعالم، توفي في السجن» (السيد، ٢٦٦ - ٢٧٤).

تلك هي قصة تطور فكرة الدولة، في ارتباطها بتطور الأوضاع السياسية للأمة الإسلامية كما يشرحها رضوان السيد.

ونلاحظ أن رضوان السيد قد استخدم المناهج العصرية لتحليل الأفكار والأوضاع التاريخية الإسلامية تحليلاً يتمشى مع منطق المفاهيم السياسية الخاصة بالتراث الإسلامي نفسه، ومن هنا نجده قد ركز على الأمة والجماعة والسلطة، ولكنه اقترب بنا كثيراً في تحليله من فكرة الدولة ومن كثير من القضايا التي تطرح بمناسبة موضوع الدولة.

## الدولة الإسلامية كوظيفة حضارية

وقد فعل حامد ربيع شيئاً مشابهاً حين تعرّض لدراسة التراث السياسي الإسلامي في إطار المفاهيم الفكرية الذاتية لهذا التراث، ولكنه أعطانا من خلال ذلك الكثير من اللمحات المتصلة بموضوع الدولة في الإسلام، وقد تم ذلك كله بمناسبة قيامه بتحقيق كتاب من القرن التاسع الميلادي، كتبه شهاب الدين بن أبي الربيع وأسماه «سلوك المالك في تدبير الممالك» (ربيع، ١٩٨٠ و ١٩٨٣). فلنلخص إذن ما ألح إليه حامد ربيع بهذا الخصوص.

يرى ربيع أن الدولة القومية الأوروبية قد ظهرت كرد فعل للنموذج السياسي الكاثوليكي، وقامت على أساس «سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والأخير للوجود السياسي». فالنموذج القومي قام على أساس جعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط ولا تسمح بأية علاقة أخرى منافسة. وهكذا فرض على الكنيسة أن تتوقع في وظيفتها الدينية حيث طردت جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية من العلاقة بين المواطن والدولة، بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق الفرد (ربيع، ١٩٨٠، ١٥ - ١٦). ويرى ربيع أن النموذج الإسلامي يختلف عن هذا النموذج الأوروبي للدولة القومية (وكذا عن عدد من النماذج السابقة له كالنموذج اليوناني والروماني والكاثوليكي

الخ. )، ويدعو في سبيل استيضاح ملامح النموذج الإسلامي المتميز، إلى عملية إحياء للتراث تكون مرتبطة «بوظيفة سياسية» محددة.

وهو يرى أن المدرسة القومية الألمانية جديدة بالاعتبار في هذا الصدد: فعندما ووجه المجتمع الألماني بالذلة التي فرضها عليه الغزو الفرنسي، ذهب المفكرون السياسيون إلى البحث والتنقيب عن أصول حضارية تسمح لهذا الفكر بتدعيم الوعي بالتميز القومي الألماني، ولم يجدوا أمامهم سوى التاريخ التوتوني وإحياء التراث الجرمني، كأساس حقيقي لخلق الوعي بالتكامل القومي وتأكيد الأصالة الذاتية (ص ٢١).

يحاول حامد ربيع إذن أن يفعل شيئاً مشابهاً، أي أن ينقب في المصادر الفكرية الإسلامية القديمة لاستجلاء معالم التراث السياسي العربي الإسلامي وقبل أن يدخل في تفاصيل هذه العملية، يبدأ أولاً بمحاولة الرد على بعض الانتقادات التي وجهت للتراث السياسي الإسلامي، وأهمها ما يلي:

- (١) عدم معرفة المجتمع السياسي الإسلامي بفكرة «التصويت» في أي مرحلة من مراحل تاريخه.
- (٢) عدم قيام مجالس نيابية في المجتمعات الإسلامية.
- (٣) عدم وجود ضمانات لحرية الفرد وحقوقه في مواجهة الحاكم.

(٤) عدم وجود مفهوم للمعارضة السياسية في تاريخ المجتمع السياسي الإسلامي (٤٦ - ٥١).

ويرى ربيع أن تصويب مثل هذه التصورات لا يمكن أن يتم إلا بعملية إحياء للتراث السياسي الإسلامي، وهي عملية لا تنفصل في مفهومه عن عملية تدعيم التكامل القومي. ونلاحظ في هذا الصدد تأثير ربيع الكبير بالفكر الألماني بتيارته الرومانسية والمثالية. تأمل مثلاً قوله:

«التراث هو أداة للمعرفة بالذات. الذات القومية واحدة لا تتعدد. وهي واحدة تعبر عن استمرارية ثابتة رغم تنوع نماذجها على المستوى الفردي والجماعي. المعرفة بالذات لا يمكن أن تنطلق إلا من الماضي. وكما أن الشجرة لا تكتمل إلا إذا تعددت فروعها، فإنها بقدر امتداد جذورها بقدر قدرتها على البقاء» (٢١٨).

ويرى ربيع أن من أهم المشكلات التي تواجه الباحث في مجال إحياء التراث السياسي الإسلامي إشكالية العلاقة بين الفكر والحركة في التقاليد السياسية الإسلامية، وهو يسجل الملاحظات التالية في هذا الخصوص:

(١) لم يبرز الفكر السياسي إلا في مرحلة متأخرة وبخاصة نهاية العصر العباسي، وبهذا فهو لم يسهم في عملية البناء النظامية لأصول الدولة الإسلامية.

(٢) نظر فقهاء الإسلام إلى الفكر السياسي بصفة

عمامة وإلى مشكلة التنظيم السياسي بصفة خاصة نظرة أساسها عدم الاهتمام أو على الأقل عدم الاختصاص، باعتبارها تخرج عن نطاق التفريع والتخريج الفقهي.

(٣) رغم معاشية جانب من الفكر السياسي الإسلامي لمرحلة التفسخ في المجتمع الإسلامي، فإنه لم يحاول أن يقدم حلولاً لمواجهة مشاكل هذا المجتمع (قارن مثلاً بين دور ابن خلدون ومكيافيلي). (١٣٠ - ١٣٠).

ويشارك ربيع غيره في ملاحظة أن الفكر السياسي الإسلامي يتمركز حول فكرة الإمامة أو ظاهرة القيادة والاهتمام بحقوق الراعي دون حقوق الرعية، وقد انطبق ذلك سواء في مراحل قوة المجتمع أو في مراحل ضعفه. وابن تيمية رغم أنه اختار لكتابه عنواناً يحمل على الاعتقاد بأنه خرج على ذلك التقليد، إذ أسماه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، فإنه عندما تعرض للقسم الذي عرفه بأن «حقوق الناس»، لم يتناول سوى تلك الحقوق المدنية التي لا تتضمن بطبيعتها أي تحليل لموقف الطبقات المحكومة من السلطة (١٣١ - ١٣٢).

هذا إذن هو مظهر الاختلاف بين الدولة الإسلامية والدولة الغربية. كذلك تختلف السلطات ووظائفها في الدولة الإسلامية عما هي عليه في الدولة الغربية: فوظيفة التشريع مثلاً في التراث الإسلامي إنما تعني عملية تخريج الأحكام أي تفرعها عن الأصول، وهي

بهذا ليست مرادفاً لفكرة القوانين بالمعنى الغربي المتداول (١٣٣). والسلطات نفسها مختلفة في المفهوم الإسلامي وهي تتمثل في سلطة «الاختيار» (وظيفة الخليفة)، و«سلطة الافتاء» (وظيفة العلماء)، و«سلطة القضاء» (وظيفة القضاة) (١٤٢).

ويقوم النظام الإسلامي على مبدأ التوازن. فهو من ناحية فكرية يجعل الاعتدال والتوفيق والمهادنة فلسفة للتعامل، وهو من ناحية تنظيمية يجعل من فكرة الموازنة بين القوى والاختصاصات محورا لهيكلة الحكومي. فإذا كان الخليفة هو السلطة العليا فلإلى جواره - ويقف منه موقف الرقابة والمحاسبة - يوجد العلماء من جانب وسلطة القضاء من جانب آخر. هذا التوازن هو الذي يفسّر نجاح النظام الإداري الإسلامي، وزوال هذا التوازن هو الذي يفسّر الانتقال إلى مرحلة التدهور والانحطاط منذ منتصف العصر العباسي الأول. (١٤٢ - ١٤٩).

ويؤكد حامد ربيع أن هذا الكيان السياسي الذي يتبلور حوله الفكر الإسلامي ليس «دولة» (إذ ليس للإقليم موضع في التصور الإسلامي للجماعة السياسية) بل هو «الأمة» أي الجماعة الدينية السياسية المنظمة، ويأتي هذا التنظيم عن طريق «السلطة» (أو الخلافة). ومن هنا فإذا كانت وظيفة الأمة هي نشر الدعوة، فإن السلطة هي «أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية» (١٤٩).

ومن ناحية القيم السياسية لا يتبنى النظام الإسلامي مبدأ الحرية أو مبدأ المساواة كقيمة سياسية عليا، وإنما يتبنى مبدأ العدالة: «مبدأ العدالة هو المبدأ الأصيل الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة».

قيمة الحرية في المنظور الإسلامي رهن بمبدأ العدالة وليس العكس، وكلمة «السياسة العادلة» هي الصفة المتداولة في الفقه السياسي الإسلامي للتعبير عن النموذج المثالي في علاقة الحاكم بالمحكوم. والعدالة تكاد أن تكون هي المبدأ المثالي الوحيد المفروض على الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى التزامها «العقدي» بالشرعية (ربيع، ١٩٨٠، ١٥٤ - ١٥٦).

فإذا أردنا النظر إلى أكثر المفاهيم الإسلامية اقتراباً من فكرة «الدولة» فعلينا أن نفهمها في هذه الحالة لا بمعنى سلطة الإكراه، بل بمعنى أداة الضمان للأمن والأمان في سبيل تمكين المسلم من تحقيق الكمال في الممارسة الدينية.

الدولة الإسلامية إذن دولة عقائدية (أي لها «وظيفة اتصالية» بالتعبير المعاصر)، تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الأخلاقية والمثاليات السياسية، بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، أو التمييز في قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم



وغير المسلم. وبناء هذه الدولة الإسلامية في نظر حامد ربيع خمسة:

«الرسول صاغ المبادئ أثناء حكمه للمدينة؛ عمر ابن الخطاب نقل هذه المبادئ من المدينة - الدولة إلى الدولة بمعناها الحقيقي، أي إلى الأرض المترامية الأطراف؛ ثم يأتي معاوية بن أبي سفيان فيؤسس معالم وخصائص الدولة الأمبراطورية؛ عمر بن عبد العزيز يطمح الأمبراطورية الجديدة بالمفاهيم والمثاليات التقليدية؛ يأتي عقب ذلك هارون الرشيد ليقدم لنا الدولة العالمية حيث تصير عاصمة الكون بغداد» (١٥٨).

الدولة الإسلامية إذن في مفهوم ربيع مرتبطة بالحضارة الإسلامية، التي تقتزن بدورها بوظيفة عقائدية ذات طبيعة كفاحية (١٦٥). وهذا الجانب العقيدي هو الذي يجعل من فكرة «الولاء» فكرة محورية في التراث السياسي الإسلامي. هذا الولاء موجه للأمة وليس للنظام، للفكرة وليس للفرد، وهو لا يعني الإكراه من جانب الحاكم ولا يتعارض مع مقاومة الطغيان من جانب المحكوم. وأخيراً فإن الولاء علاقة تربط المواطن بالأمة، ولذلك فهي تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما أن هذا الأخير يعيش في داخل تلك الأمة (١٦٧).

ما هو إذن مفهوم الوظيفة الحضارية للدولة؟ ارتبط ظهور الدولة القومية في أوروبا في رأي حامد ربيع

باختفاء مفهوم الوظيفة الحضارية لمصلحة الوظيفة السياسية، وما يزال هذا يميّز حتى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي رغم قيامهما بأنشطة دعائية مختلفة. وعند ربيع أن الحضارات التاريخية الوحيدة التي اقتنعت بأنها تمثل نموذجاً مثالياً للبشرية بأكملها، يفرض عليها وظيفة تاريخية معينة نحو بقية البشر (أي الحضارات التي كان لها - بمفهوم ربيع - «إرادة حضارية») هي الحضارات: اليونانية والرومانية والإسلامية، فهذه هي الحضارات الوحيدة التي اختلعت فيها في محصلة واحدة «الدولة والوظيفة أو الإرادة الحضارية».

والوظيفة الحضارية للدولة الإسلامية تدور حول إرادة ثابتة في نشر الدعوة باسم الجهاد في أوسع معانيه (١٧٢ - ١٧٤). وعند ربيع أن «الدين الإسلامي هو دين سياسي، والسياسة الإسلامية هي سياسة دينية»، ومن هنا فأساس الحركة السياسية هو تمكين المواطن المسلم من أن يحقق مثاليته الدينية (على المستوى القومي)، مع العمل على نشر الدعوة الإسلامية (على المستوى الدولي) (٢٠٨ - ٢١١).

ويرتبط بهذا المفهوم الأخير فكرة أن الدولة الإسلامية هي «دولة عالمية» في جوهرها وإن لم تسمح الظروف دائماً بتحقيق ذلك (ربيع، ١٩٨٣، ٢٦٨ - ٢٧١). فالشعوب والأجناس المختلفة الداخلة في تكوين الدولة الإسلامية متساوية من حيث المبدأ،

يسيطر عليها مبدأ التسامح وتحكمها روح التضافر في سبيل «هدف أعلى ووظيفة حضارية».

ما هي وظائف الدولة في الفكر الإسلامي؟

يرى حامد ربيع أن مفهوم الدولة في الفكر الأوروبي منذ القرن الخامس عشر (وعلى يدي مكيافيلي بصفة خاصة) وبخاصة منذ الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر قد اكتسبت قدراً مبالغاً فيه من التجريد ومن العزلة والاستقلالية عن المجتمع، «ومن ثم كان لا بد وأن يفرغ مفهوم الدولة من جميع صور الوجود المعنوي والثقافي للحياة البشرية». وكان من نتيجة ذلك أن «النظرية السياسية الغربية لاتزال تبحث عبثاً عن تأصيل إنساني وأخلاقي ومثالي لوظائف الدولة» (٢٨٧ - ٢٨٨). أما الدولة في الإسلام فتعبر عن مثالية معينة. فهناك مجموعة من المبادئ والتعاليم العامة الموجودة في النصوص المقدسة والتي تسمح بالحكم على مدى تعبير نظام معين عن تلك المثالية. الإسلام اذن يصور مثالية معينة ولا يفرض نموذجاً سياسياً معيناً (٢٩٠). ومع ذلك فالتقاليد الإسلامية تنطلق من منطلقات تختلف عن المفهوم الغربي. فالإرادة الحاكمة ليست بشرية وإنما إرادة إلهية عليا، يحكم الخليفة باسمها، ومن هنا فلا موضع للحديث عن سلطة للشعب في التشريع (إلا بمعنى الإجماع). وهذا التشريع ليس عملاً إرادياً يتضمن التصويت للأخذ بأمر ما، وإنما هو عمل

«علمي» فقهي يتضمن تخريج القواعد من النصوص المقدسة. وأخيراً فإن مصدر شرعية التشريع هو المطابقة أو الاقتراب بقدر الامكان مع التعاليم المنزلة (٢٩٠ - ٢٩١).

أولى وظائف الدولة هي بناء ذلك النظام القادر على تحقيق هذا النموذج المثالي كما فرضته تلك التعاليم السماوية، وذلك من خلال الإرادة الجماعية. ومن ثم فإن أي نظام سياسي يستطيع العقل البشري اكتشافه هو نظام سياسي صالح طالما أنه يحقق التعاليم والمبادئ التي صاغها القرآن وأكملتها السنة واستخلص دلالتها رجال الفقه والتشريع. والوظيفة الثانية هي قيام الدولة بتمكين المسلم من تحقيق ذاتيته الفكرية، أي تحقيق وجوده المدني والديني من منطق المثالية الإسلامية، على مستوى سلوكه الفردي. والوظيفة الثالثة للدولة هي تحقيق العدالة ويمثل هذا التزاماً على الدولة في مواجهة كل مواطن، مسلماً كان أو غير مسلم، يعيش على الأرض الإسلامية. والوظيفة الرابعة للدولة هي نشر الدعوة وتنظيم الجهاد، أي خلق الاقتناع بالعقيدة الإسلامية بين غير رعايا الدولة الإسلامية (٢٨٩ - ٢٩٣).

لا بد أن نتذكر هنا نقطة هامة وهي أن أفكار حامد ربيع التي نعرضها الآن هي بمثابة الشرح لنص ابن أبي الربيع. وفي هذا النص يقول ابن أبي الربيع إن أركان المملكة أربعة: الملك والرعية والعدل والتدبير. ومن

الطريف - بالنظر إلى توجهات حامد ربيع الخاصة - أنه استبعد العنصر الأخير (أي «التدبير» ومرادفه المعاصر هو الإدارة والاقتصاد) ووضع بدلاً منه فكرة نشر الدعوة وتنظيم الجهاد، وذلك لكي يتمشى النموذج مع فكر حامد ربيع حول «الوظيفة الحضارية للدولة». ومع ذلك فربيع نفسه متنبه إلى أن مفهوم الجهاد قد يكون متناقضاً في حقيقة الأمر مع مفهوم الدولة العالمية الذي سبق أن أكد عليه كأحد السمات الرئيسية للدولة الإسلامية.

محاولة حامد ربيع لصياغة معالم التراث السياسي الإسلامي لا بد إذن أن تفهم على محملها الصحيح، وهي أنها رؤية ذاتية خاصة بهذا المؤلف، عنت له - في أكثر من ثلاثمائة صفحة - بمناسبة تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك. وهي في رأينا، وعلى تشوه عرضها (حيث تزيد الهوامش مثلاً عن المتن)، محاولة جديرة بالاهتمام لأكثر من سبب. فهي أولاً من المحاولات القليلة جداً باللغة العربية الصادرة عن أحد علماء السياسة. ومن ناحية أخرى، وهذا هو الأهم، فإن حامد ربيع قد استلهم في محاولته لفهم التراث السياسي الإسلامي مجموعة من التقاليد الفكرية الغربية بصفة عامة عن معظم الأكاديميين العرب الذين كتبوا في الموضوع والذين غلب عليهم إما تأثير المدرسة الدستورية الفرنسية أو المدرسة السلوكية الأميركية. هاتين المدرستين في الواقع غير مهياتين للمعاونة على فهم كثير من معطيات النظرية السياسية الإسلامية.

وخلافاً لذلك استطاع حامد ربيع أن يستلهم بعض التقاليد الغربية الأخرى لكي تعاونه على تحليل مفهوم السياسة الإسلامية تحليلاً معاصراً يحمل في طياته بذور المنهج المقارن.

من الواضح أن حامد ربيع غير متعاطف مع تراث عصر النهضة وتقاليد الثورة الفرنسية، وبالأخص فكرة استقلالية الدولة عن الثقافة وتركيز وظيفتها في المجال السياسي. وهو يرى صراحة أن الثورة الفرنسية تمثل «تعبيراً عن تدهور خطير في كثير من المفاهيم والمدرجات السياسية. وإذا كانت قد أطلقت عقول القوى السياسية وأكملت مفهوم السياسة القومية، إلا أنها أيضاً وضعت بذور العنصرية والتعصب القومي، وفرغت الوظيفة السياسية من كل جوهر حضاري» (١٩٨٣، ٢٨٨). وهو لا يتردد والحال هذه في أن يطرح سؤاله صراحة: «فهل علماء النظرية السياسية قادرون على تخطي الثورة الفرنسية، وطرحها جانباً من تحليل نظرية الدولة» (١٩٨٠، ٢٨٨).

وفي مقابل ذلك نجد حامد ربيع متفهماً للمدرسة التاريخية الألمانية ومتعاطفاً معها ودائم الإشارة إلى أسماء سافني وفيخته، ومومن بصفة خاصة. ومن الواضح أنه يحاول حض القارئ العربي على استلهاها كمدخل فلسفي ومنهجي نحو ما يسميه بأعمال «الوظيفة السياسية لإحياء التراث». بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعزي نجاح الصهيونية السياسية

المعاصرة إلى استلهاها للمدرسة التاريخية الألمانية من ناحية، وللأدبيات الخاصة بالدعوة الفاطمية من ناحية أخرى: «وهكذا وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات استطاعت الدعوة الصهيونية أن تجد من خلال التراث الإسلامي منطلقاً تخاطب به عالم القرن العشرين... وأن تهيم... ذلك النجاح الذي لم يكن يتوقعه أكثر المحللين تفاعلاً» (١٩٨٠، ١٩٢ - ١٩٥). وعندما يتحدث ربيع عن الأيديولوجيات المعاصرة لا ينسى أن يذكر من بينها «النقابية» Syndicalism (١٩٨٠، ١٨٣)، وهي من أبرز التعبيرات الفلسفية المعاصرة عن فكرة الدولة «الشركاتية» الاندماجية Corporatist أو الالتحامية، ولا تكاد أن تجد لها أية إشارة في كتابات علماء السياسة العرب الآخرين.

هذه إذن تقاليد في فلسفة السياسة تختلف عن التقاليد التي تأثر بها معظم العرب الآخرين ممن كتبوا في هذا الموضوع، وهي في نظرنا تقاليد أكثر ملاءمة لفهم طبيعة السياسة الإسلامية من تقاليد المدرسة الدستورية الفرنسية أو المدرسة السلوكية الأميركية. ومع ذلك فإن تأثر حامد ربيع الشديد بالفكر المثالي الألماني قد جعل فهمه هو أيضاً أميل إلى المثالية: فكثيراً ما يقدم ربيع ما يجب أن يكون على أنه هو القائم، وتحتلظ في تحليله معالم الدولة الإسلامية في النظر مع أعمال الدولة الإسلامية في التطبيق. ومع ذلك فإنه يتنبه من حين إلى آخر إلى هذه الحقيقة

ويواجهها بصراحة، ومن ذلك قوله إنَّ الفكر السياسي الإسلامي لم يقدم تعبيرات واضحة عن قدرته على معاشة مشاكل المجتمع الإسلامي، وبقدر نبوغ الفكر السياسي الإسلامي كثرات مجرد وبقدر فشله كثرات يرتبط بالواقع العربي. وهو يتساءل: «ترى هل مرد ذلك إلى طبيعة الحضارة الإسلامية كدعوة عالمية؟ أم إلى طبيعة الطابع العربي كسلوك يهاب أن يتعامل مع الحقيقة وأن يدفعها بإرادته نحو المثالية الحركية؟ أم هو الخوف من بطش الحاكم في عصر تحلل وعبودية؟». (ص ٢١٣).

تلك أسئلة بالغة الخطورة، ولو كان حامد ربيع قد وضعها في محور اهتمامه أثناء تسطير كتابه، لكان قد تمكن من موازنة جانب من طابع المثالية النظرية الغالب على دراسته. على أن المحاولة في مجملها تظل بالغة الأهمية، وذلك لسعيها إلى استلها الميراث السياسي الإسلامي، في ضوء الإطار المرجعي لهذا التراث نفسه، وهي في هذا تختلف عن أكثر من محاولة أخرى مما سنعرض له فيما بعد.

### نظرية «الدولة الإسلامية» عند المحدثين

إذا كانت نظرية الخلافة قد ظهرت كرد فعل لتدهور مؤسسة الخلافة، فإننا نتفق مع حميد عنانيات في قوله بأن نظرية «الدولة الإسلامية» قد ظهرت بدورها كرد فعل لزوال آخر الخلافات أي لإعلان الجمهورية



في تركيا في سنة ١٩٢٢ (عنايات، ١٩٨٢، ٥٢ وما بعدها، ٦٩ وما بعدها). هذه الخلافة العثمانية التي تكاد أن تكون قد أنشئت عنوة (بتحويل السلطان إلى خليفة في القرن الثامن عشر وتوقيع معاهدة اعتراف مع الروس) من الغريب أن يكون الغاؤها هو أصل ظهور هذه النظرية حول كون الإسلام «دين ودولة»، بحيث أصبح هذا القول مما يشبه البديهيّات الآن في الأدبيات الإسلامية المعاصرة. وقد لاحظ إيليا حريق وجود علاقة تناسب بين اضمحلال الدولة الإسلامية العالمية وبين الدعوة إلى الدولة الإسلامية محلياً (حريق ١٩٨٤، ٩٨).

يقول حميد عنايات في شرح تأثير أزمة الخلافة:

«كان لأزمة الخلافة، نتيجة عقائدية تابعة، فقد أتت بفكرة الدولة الإسلامية كبديل للخلافة التي أعلن الكثيرون أنها غير قابلة للإنقاذ، ليس بين العلمانيين الأتراك وحدهم وإنما كذلك من بين مسلمين من مناح مختلفة مثل علي عبد الرازق ورشيد رضا وعلماء الأزهر. وسرعان ما تحوّلت هذه الفكرة إلى موقع المركز في الفكر السياسي الديني. ودفع إلى هذا التحول مجموعة من الظروف المرتبطة برد الفعل التقليدي على التحول العلماني في تركيا، وعدوانية بعض القوى الغربية، ونكسة الأيديولوجيات العلمانية الليبرالية في مصر، وأخيراً وليس آخراً، نتائج الأزمة الفلسطينية» (عنايات، ١٩٨٢، ٦٩).

إذن ليست فكرة الدولة الإسلامية أو فكرة أن الإسلام دين ودولة بفكرة تراثية أو أصولية قديمة كما يعتقد الكثيرون. إنها في الحقيقة فكرة حديثة جداً، ظهرت في الواقع كرد فعل لزوال آخر صور الحكم الإسلامي أو شبه الإسلامي، وتأثرت في ظهورها، وإن يك ذلك بطريقة سلبية، بالضغط التي تعرضت لها المجتمعات الإسلامية من جانب الدول الغربية والدولة الصهيونية الناشئة.

بدأت فكرة الدولة الإسلامية في مراحلها الأولى بصورة عامة وغامضة ولكنها سرعان ما اكتسبت مزيداً من الوضوح والصلابة بتأثير تطور الأحداث وتبلور المساجلات. وقد أسهم في صياغة نظرية الدولة الإسلامية هذه عدد من المفكرين من أهمهم رشيد رضا وتلاميذه وقادة حركة الإخوان المسلمين (وبخاصة حسن البنا ومحمد وسيد قطب وعبد القادر عودة) والكاتب الباكستاني أبو الأعلى المورودي. وقد استمد منظرو «الدولة الإسلامية» أفكارهم من مصادر متعددة اختاروها وألفوا بينها بطريقة تتناسب واتجاههم العام نحو خلق حركة على قدر من النضالية والصلابة، ومن أهم هذه المصادر بعض الأحكام المتشددة من كتابات ابن تيمية، وأفكار مستمدة من بعض الحركات «الأصولية» (مثل «الوهابية») وبعض العناصر من فكر الخوارج (مثل مبدأ «الحاكمية لله»). (راجع كتابات هؤلاء المفكرين وانظر أيضاً الفصل الثاني الموسوم:

«الإسلام والدولة الحديثة» في كتاب دونوهيو وايسبوزيتو، ١٩٨٢).

ويرى عابد الجابري أن الخطاب السلفي يتركز في الواقع حول «سياسة» الماضي، أي حول الخلافة والإمامة و«أصول» الحكم في الإسلام، دون أن يتعدى ذلك إلى القضايا التفصيلية المتعلقة بالدولة والسلطة:

«الإسلام دين ودولة، والحكومة الإسلامية هي التي يكون قانونها شرع الإسلام... تلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية الجامعية المعاصرة بمختلف تلويناتها، من قراءتها لـ «التاريخ» الإسلامي، بل من تأويلها لـ «الشرع» الإسلامي... لا، بل منهما معاً: فالسلفية تقرأ التاريخ في الشرع وتقرأ الشرع في التاريخ، تماماً مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها. ويستيقظ السلفي «الأصيل» على هزال تلك النتيجة، فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضر وحده هو الذي ابتعدت الدولة فيه عن الإسلام، بل أنها كانت كذلك في الماضي. والخلافة الإسلامية على الحقيقة هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلاً» (الجابري، ١٩٨٢، ٦٦ - ٦٧).

ونلاحظ هنا أن الفكر الجديد للحركات السلفية قد ظل موزعاً بين تركيز الاهتمام على فكرة النظام الإسلامي وتركيز الاهتمام على فكرة الدولة الإسلامية. وقد رأى ريتشارد ميتشل مثلاً أن الإخوان المسلمين كانوا يسعون إلى إقامة نظام إسلامي وليس دولة

إسلامية (ميتشل، ١٩٦٩، ٢٣٤ - ٢٣٥). وقد يكون هذا الحكم صحيحاً بالنسبة للمراحل المبكرة من تفكير الإخوان أي قبل مواجهتهم مع السلطة الثورية في مصر سنة ١٩٦٥. وفكرة النظام الإسلامي على أية حال هي أكثر تمثيلاً مع محاور الإسلام الذي يمثل بالفعل «ديناً ودنيا» والذي يركز بصفة خاصة على نظام القيم وخصوصاً ما ارتبط منها بالأسرة وبالحياة الاجتماعية، أما إضافة الدال الثالثة (أي «دولة») فهو ابتكار حديث ارتبط بظهور نظرية الدولة الإسلامية كبديل عن الخلافة. وربما كان من بين الدلائل على أن الإسلام يمثل نظاماً للقيم الاجتماعية المفصلة ولا يتضمن مبادئ لتنظيم الدولة بالقدر نفسه من التفصيل، إن «الدولة الإسلامية» في إيران وبرغم أن الإمام الخميني قد كانت له كتابات في موضوع الحكم الإسلامي وولاية الفقيه (خميني، ١٩٧٩)، قد ركزت جل التغيرات التي أدخلتها على مجال نظام الأسرة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية، أما في مجال موضوع الدولة فقد حافظت على كثير من التقاليد والمؤسسات الموروثة عن الدولة الأوروبية المقتبسة: فإيران الآن «جمهورية» أولها «دستور» وفيها «انتخابات» وبها «أحزاب» و«وزراء...» وغير ذلك من مؤسسات ومفاهيم غير مستمدة من المصادر الأصلية المتعارف عليها للشريعة الإسلامية.

ويرى فهمي جدعان أننا من الناحية الفكرية أمام طرفي نقيض أولهما يمثل علي عبد الرزاق وأنصاره

الداعون إلى فصل الدين عن الدولة، من قبيل خالد محمد خالد (ولكن لاحظ أن هذا قد غير رأيه في: خالد، ١٩٨١)، والطرف الثاني يمثلُه دعاة «الدولة الإسلامية» (انظر خصوصاً: عودة ١٩٥١، قطب ١٩٦٥)، وفيما بينهما يوجد «مركب وسيط» يتبلور في تيارين أحدهما «تشريعي» (عبد الرزاق السنهوري، عبد الرحمن البزاز، علّال الفاسي، عبد الحميد متولي... إلخ.) يسعى إلى استمداد القوانين من الشريعة بصورة متزايدة، وتيار «إنساني» (محمد أحمد خلف الله، محمد عبّارة، حسين أمين... إلخ.) يدعو إلى اجتهد الإنسان في تدبير شؤون حياته اليومية، في إطار التزام عام بأخلاقيات الدين وعبادته العامة في موضوع نظام الحكم. ويرى جدعان أن هذا المركب الثالث إنما يحمل في توجّهه العام بذور النظرية التي يمكن أن تلقى عند المثقفين المسلمين، وفي الأوساط «العصرية» الراهنة، أكبر حظ من الرضى والقبول، وبخاصة أنه يصلح لأن يكون الموقف الطبيعي للدول القومية التي تقوم على مجتمعات مسلمة وتتعهد تراثاً إسلامياً عزيزاً. «وأما التوحيد بين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية»، وبين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»، فإنه بكل تأكيد يكشف عن حالة من نفاد الصبر خطيرة، أكثر مما يكشف عن الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للوحي الإسلامي نفسه» (جدعان، ١٩٨٤، ص ٣٤ وما قبلها).

يقترح فهمي جدعان إذن التمييز بين ما قد نسميه  
بفكرة الحل الإسلامي أو النظام الإسلامي من ناحية،  
وبين فكرة أكثر تحديداً وأضيق نطاقاً هي فكرة «الدولة  
الإسلامية»؛ ويعتبر هذا التمييز في رأينا أمراً جوهرياً  
أردنا أن نفهم تيار «الإسلام السياسي» فهماً صحيحاً  
ودقيقاً.

## الفصل الثالث

### قضية الحولة

### عند المفكرين العرب المحدثين

#### موضوع الدولة في مرحلة « النهضة »

لم يتناول الفكر العربي في مرحلة « النهضة »، أي ابتداء من عصر محمد علي، موضوع الدولة بصورة مباشرة رغم بناء دولة الباشا العملاقة، ورغم الأخذ « بالتنظيمات » في أكثر من إقليم من الدولة العثمانية. وربما كان أكثر اقتراب من فكرة الدولة هو حديث رفاة رافع الطهطاوي عن « الوطن » في كتاباته. ومع ذلك فقد كان الفكر العربي الحديث فكراً « توحيدياً » منذ البداية وإن اختلف موضوع هذا التوحيد ومادته: « العروة الوثقى » عند الأفغاني وعبد، والمجتمع العضوي عند شبلي الشميل، والأرض عند أنطون سعادة، ثم اللغة (« آية الأمة ») عند زكي الأرسوزي، بل عند معظم مفكرَي القومية العربية كميثيل عفلق وساطع الحصري وغيرهما (شرارة، ١٩٨٠، ٦١ - ٨٢). ورغم أن فكر النهضة قد أولى اهتماماً خاصاً لفكرة القوة بل اتجه إلى المعادلة بينها وبين النهضة، فإن الحركات الفكرية التالية التي استهدفت مقاومة أوضاع الأمر الواقع القسرية وأشكال الخاقه الخارجية، من قبيل الحركة العروبية (وكذلك الحركة الإسلامية):

«لم تنصد لمشكلة الدولة، أي لمشكلة إدارة العلاقات والمؤسسات المختلفة التي تبلورت في سياق تاريخي متعدد ومتنافر، وذلك داخل حدود: حدود إقليمية وسكانية وحقوقية واقتصادية... فقد بدت لها هذه الأمور مصطنعة، ومن مخلفات ماضٍ مريض، أو ثمرة حاضر تلجم السيطرة الخارجية تعبيره الصحيح والأصيل عن نفسه» (شرارة، ١٩٨٠، ٨٢ - ٨٣).

والواقع أنه نظراً للضغط والتدخل الاستعماري فإن المفكرين العرب لم يتعرفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل بل كعناصر مبتورة، وفي رد فعل بلادهم على ذلك، الذي اتخذ صورة التنظيمات، كانت هذه تتناول منظمات محددة وتتم على فترات متباعدة، أي كانت تتم مبتورة عن جهاز متكامل للدولة ومنعزلة عن نظرية متكاملة للدولة (أو مليل، ١٩٨٣، ١٩٨٥).

ويمكن القول في هذا الصدد أن الفكر السياسي العربي الحديث (وبخاصة في احتكاكه مع الغرب وجوداً وفكراً) قد تنبّه إلى أهمية القوة ولكنه لم يربط مفهوم القوة هذا بفكرة الدولة أو بمتطلباتها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية. إن مصادر القوة تبدو ثقافية الطابع في كتابات معظم المفكرين العرب المحدثين فهي تدور، كما يشير غسان سلامة، حول أنها ضد التعليم أو إحياء الدين والقيم الروحية بأكثر مما تدور حول إرساء القواعد المادية والتنظيمية والفكرية لبناء



دولة قوية. فإذا تعرضت هذه الكتابات لدعائم الدولة السياسية فهي تربطها عادة بفكرة مثالية للوحدة الوطنية أو القومية أو الدينية بأكثر مما تربطها بالقوانين والمؤسسات وبالجيوش والاقتصاديات (سلامة، ١٩٨٤، وبخاصة ٢٦).

اهتم العرب إذن، سواء عند تحليلهم لقوة الغرب أو تحليلهم لأزمة مجتمعاتهم، بالتطلع إلى ما يمكن تسميته «بمظاهر السلطة» بأكثر مما اهتموا بإدراك مرتكزاتها (أي جذورها الاجتماعية الاقتصادية، وصياغاتها الفلسفية والقانونية). ويرى عابد الجابري «أن ما يلفت النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو وضعية الخطاب السياسي فيه، نقصد الخطاب الذي يطرح مشاكل الدولة والمجتمع والعلاقة بينهما من منظور يعالج بالأساس مسألة السلطة» (الجابري، ١٩٨٢ ب، ٥٩). وهو يرى أن الخطاب السياسي في الفكر العربي خطاب غير مباشر وغير صريح، ويقدم مظاهر وأسباباً مختلفة في شرح هذه الحقيقة.

وقد سبق أن لاحظ ألفرد بوني في كتاب نشر لأول مرة في الأربعينات أن البلاد العربية قد استوعبت بسرعة المظاهر الهيكلية لجهاز الدولة ولعملية التبرقظ، ولكن ظل مفهوم الدولة نفسه شبه غائب، وكذا الكثير من «أخلاقيات» الخدمة المدنية (بوني، ١٩٧٣، ٣-٣٨، ٣٨٠-٣٨٨).

وقد لاحظ مؤلف آخر الشيء نفسه في كتاب نشر قرب منتصف الثمانينات، حيث رأى أن الدول العربية

قد اقتبست معظم المظاهر الهيكلية للدولة الأوروبية ولكن دون كثير من مظاهرها الثقافية والسلوكية، ومن أهمها قيام الدولة بدور «الفلتر» أو المصفاة التي تنقي، وتجمع الأفكار والمصالح الخصوصية، والتي قد تضطلع أيضاً بدور المحكم فيما بينها والمعدل لبعض أجزائها (بن دور، ١٩٨٣، ١٧ - ١٩).

وقد أخذ برأي مشابه عدد من المشاركين في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» وبخاصة يحى الجمل الذي أشار إلى عدم رسوخ «مفهوم الدولة» في الكثير من البلاد العربية (م.د. الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٣٦٥ - ٣٦٨). والواقع أن فقهاء القانون الدستوري المصريين، وهم الوحيدون تقريباً الذين روجوا لفكرة الدولة في الوطن العربي في الفترة الحديثة، قد كانوا أميل إلى التأثر في كتاباتهم ليس بالكتابات التي تربط مفهوم الدولة بمفهوم الفردانية والحقوق «الديمقراطية» ولكن بالكتابات التي تربط مفهوم الدولة بعملية تعبئة القوى وتركيز السلطة وتدرج القواعد القانونية (لاحظ مثلاً تأثيرهم الشديد بأفكار العميد ليون دييجي وهو من أهم أصحاب الفكر التلاحمي أو الفكر «الشركاتي» الاندماجي Corporatist في جيله). وقد أشار عصمت سيف الدولة إلى أكثر من مثال للأفكار ذات التوجه الاستبدادي التي دعا إليها فقهاء القانون العام في مصر لسنوات طويلة (مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٦٠٥ - ٦٠٨).

## الدولة العربية: جهاز دون نظرية؟

يحدد عبد الله العروي مفهوم «الدولة الحديثة» في الأدبيات المعاصرة بأنه مستمد أساساً من الدولة النابليونية وقائم على أفكار التوحيد والتجريد والنظام والفعالية. وهو يوافق على أن الدولة الحديثة بهذا المفهوم هي «مجموع أدوات عقلنة المجتمع» (العروي، ١٩٨١، ٧٢ - ٧٤)، ويزيد الماركسيون على ذلك أن تطور هذه «العقلانية» في صورة الدولة مرتبط تاريخياً بممارسات الطبقة الوسطى (٧٩).

في ضوء هذا المفهوم الاجمالي يدلج العروي إلى موضوع الدولة التقليدية والدولة المعاصرة في الوطن العربي. وعند تحليله لمفهوم الدولة الإسلامية فهو يهتم أولاً بدراسة الكيان السياسي الذي عاش فيه المسلمون فعلاً، حتى ولو كان إسلامياً بالإسم فقط (٨٩ وما بعدها). وهو يرى أن ذلك أمر صعب لبعدها هذا الماضي الإسلامي من ناحية، ولسيطرة المؤلفات الشرعية مدة قرون على نفسانية الفرد في البلاد الإسلامية، وهي التي تحدثنا عن الدولة كما يجب أن تكون لا عن الدولة كما هي في الواقع (الطوبويات الإسلامية، ٨٩ - ٩٠).

ويرى العروي أن العناصر المكوّنة للدولة الإسلامية (الواقعية) هي: الدهرية العربية، والأخلاقية الإسلامية، والتنظيم الهرمي الآسيوي، «ولا نتصور بسهولة كيف يمكن أن تتناغم وتمتزج» هذه العناصر

وليس لدينا شهادة من معاصري هذا الماضي عليه،  
ولذا فعلينا أن نتخيل صورته اعتماداً على أخبار  
مؤرخين متأخرين نسبياً (٩٢-٩٣). ومعنى ذلك  
بالضرورة، كما فعل آخرون، الرجوع إلى ابن  
خلدون. ويرى العروي أن ابن خلدون يميز بين أنواع  
ثلاثة من الملك:

- الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى  
الغرض والشهوة.

- الملك السياسي، وهو حمل الكافة على مقتضى النظر  
العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

- الخلافة، وهي حمل الكافة على مقتضى النظر  
الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة  
إليها.

وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية  
إلى نوعين:

- نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على عمومها.

- ونوع ثان يهدف إلى مصلحة السلطان فقط.

ويرى العروي أن هذه نمذجة لأنواع الأنظمة  
السياسية الموجودة، وهذا في الوقت نفسه ترتيب  
بحسب قيمة كل نظام من الوجهة الأخلاقية. النظام  
الأدنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران  
البدوي، ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى  
مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل

لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، (وهو نموذج مستمد من تاريخ الساسانيين). ويأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوّره الفلاسفة، وهو النوع الأقرب إلى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة (٩٣ - ٩٤). ويستخلص العروي من قراءته لابن خلدون ومقارنته إياه بماكس فيبر، رسماً بيانياً لتوضيح أنواع الدولة ونظم الحكم (ص ٩٩).

ويعتقد العروي أن ابن خلدون، الذي كان متبعاً ومبتدعاً في الوقت نفسه، هو أكثر الكتاب التقليديين اقتراباً من المنهج التاريخي الاجتماعي في تحليله، ومن هنا كانت قيمته العظمى في استجلاء حقيقة الواقع السياسي في الدول الإسلامية: فهو ينطلق من وصف الوقائع، ليصل منها إلى النماذج، ومنها يستخرج المفاهيم (٩٨ - ٩٩). أما الآخرون فدار معظمهم في دائرة «الطوبى السياسية في الإسلام - تلك التي يسميها الفقيه خلافة والفيلسوف مدينة فاضلة». وفي رأي العروي أن هذه الطوبى السياسية هي ظل السلطنة القائمة، ذلك بمعنيين مختلفين: هي أولاً نتيجة عكسية، وصورة مقلوبة للوضع القائم، في القلوب والأذهان المتضايقة منه، وهي ثانياً وسيلة لتقويته وتكريسه، فتتقلب بالضرورة

الطوى إلى أدلوجة . أي كلما كانت الكتابة مبالغه في مثاليته كان احتمال تطبيقها بعيداً واحتمال إضرارها بالسلطان محدوداً، وبهذا فهي تخدم السلطان وتقوي مركزه في التحليل الأخير (١١٤).

أما فيما يتعلق بموضوع الدولة بصفة خاصة، فالمفكرون المسلمون يكادون يتفقون في تصورهم لطبيعتها، ويستعملون مفهوماً واحداً هو الذي نجده في القاموس تحت مادة دول . فإذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين: الغلبة والتناوب . ومعنى ذلك أن إصلاح الدولة لدى الفقيه أو الفيلسوف لا يكون إلا بنقض الدولة أي برفض الدولة والدعوة إلى الخلافة أو إلى المدينة الفاضلة: مهما تحلت الدولة بالعدل فستظل سلطنة، مبنية على السيطرة والقهر، وبهذا فإنها على الدوام مهددة بمدمامة من هو أقوى منها. وهكذا تباعدت فكرة الدولة في التجربة الإسلامية عن موضوع القيم، وتعارض قانون الجماعة مع وجدان الفرد (١١٦).

ويخلص العروى إلى أن الفكر السياسي الإسلامي «متجذر في الطوى التي كانت نتيجة لضرورة معاشة الدولة السلطانية رغم إهمالها لمقاصد الشريعة». وقد يصف هذا الفكر النظام القائم بقدر من الدقة، ولكن ما لا يستطيع تصوره بحال هو أن تكون الدولة حاملة لقيمة أخلاقية، فإذا اصطللنا مع العروى على أن

«نظرية الدولة» (بمعناها الأوروبي) هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، «لحق لنا أن نقول إن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة» (١٢٥).

ثم ينتقل العروبي بعد ذلك إلى موضوع الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية، وهي عنده نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي للدولة السلطانية المستبدة، القائمة على القهر والطاعة، والتصرف الحر في بيت المال، وعملية إصلاح غيرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج - بتأثير الاحتكاك مع الغرب - وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة (١٢٩).

هذه العملية الثانية هي التي تعرف في الكتابات التاريخية باسم «التنظيمات». ويلاحظ العروبي أن التنظيمات الحديثة في مرحلتها الأولى قد أدخلها السلطان آملاً تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها في المرحلة الثانية مستعمرون أوروبيون مستهدفين منها توسيع الاقتصاد الاستعماري وإضعاف النخبة الوطنية مع كسب ولاء الجماعات الأكثر تضرراً من النظام البائد (١٣٣).

في ضوء هذه الظروف التاريخية الخاصة يتساءل العروبي: «هل غيرت دولة التنظيمات، المبنية على

المنفعة كما يتبينها العقل البشري، نظرة الفرد العربي إلى السلطة؟ هل جعلته يرى فيها تجسّساً للإرادة العامة وتجسّيداً للأخلاق كما يقول هيغل بعد مكيا فيلي؟ بعبارة أخرى، هل حدث في عهد التنظيمات ظروف مواتية لنشأة نظرية الدولة، باعتبارها (أي الدولة) منبع القيم الخلقية ومجال تربية النوع الإنساني حيث يرتفع من رق الشهوات إلى حرية العقل؟ الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد. (١٣٨). فلعدة أسباب منها «أجنبية» جهاز الإدارة والسلطة، لم «تنغمس» الدولة في المجتمع، ولم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي. ولم ينفك الفرد يربط علاقاته الحقيقية في نطاق الأمة (وهي الرابطة الوجدانية)، خارج الدولة (أي الرابطة السياسية). تغير جهاز الإدارة والتنظيم والقمع... لكن تجربة الفرد مع ذلك الجهاز لم تتبدل» (١٣٩).

في العهد الحديث، أصلحت أداة الدولة، وتحسنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً. وهنا جاءت «الوطنية» لتعبّر عن تعاسة جديدة خاصة بالظروف المستحدثة، ظروف انغماس الوطنيين في المجتمع وأزماته وانحطاطه مع عدم اقترابهم من آليات الدولة المنتظمة وتعرفهم عليها، وذلك كما سبق أن عبّر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادة وتختلف عنها صورة وتعبيراً. «عندئذٍ، نفهم سر تجاوب الفريقين، وكون نظرة الوطنيين إلى الحياة العامة لم تتعد طوي



الإمارة الشرعية. في كلا الحالتين نجد تخارجاً في  
الذهن وتلازماً في الواقع بين سلطة القهر وحلم الحرية  
والمساواة». وهكذا «اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار  
العربية، كفكر سياسي، طوى الفقهاء دون أن تعي  
أنها طوى، فأشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية  
في مسألة الدولة» (١٤٠ - ١٤١).

فلإذا وصل العروى في تحليله إلى تفاصيل واقع  
الدولة العربية القائمة. تساءل: هل يدل ضعف مؤشر  
الحرية الفردية في البلاد العربية الآن على أن الدولة  
قوية؟ تركز الدعاية الرسمية على أن بناء دولة منيعة هو  
شغلها الشاغل، وفي استمرار هذا التشديد في نظر  
العروى دليل على ضعف الدولة وهو يتفق في هذا مع  
ما سبق أن قاله الباحث التونسي هشام جعيط من أن  
الدولة العربية ما تزال لا عقلانية، واهنة، وبالتالي  
عنيفة. فالدولة في نظر العروى ليست هي جهازها:  
قد يكون الجهاز قوياً، متطوراً، ورغم ذلك تكون  
الدولة ضعيفة متخلفة. إن الأدلوجة الدولية هي  
الوجه المعنوي، إن لم نقل الوجه الحقيقي، للدولة.  
فالجهاز يعبر عن الوجه المادي القمعي للدولة، ولكن  
الدولة لا تكون بغير اكتمال الوجه الثاني لها، وهو  
الوجه الأدبي التأديبي بحسب تعبير غرامشي (١٤٦ -  
١٤٧).

وفي رأي العروى أن المثقفين العرب ما زالوا  
سجناء النظرة الموروثة عن الحكم والسياسة، فهذه لم

تغيرها في العمق إصلاحات الجهاز المتوالية منذ أكثر من قرن بل لم تغيرها الأفكار المستوردة من الغرب من قبيل «الليبرالية» أو الماركسية أو الوجودية، لأن هذه لم تهيم أرضية مناسبة لتجاوز الفجوة الفاصلة بين جهاز الدولة متزايد النفوذ وبين المجتمع من ناحية أخرى. «تلونت المذاهب الغربية عند انتشارها في الوطن العربي، بالطوى التقليدية التي ترى في الدولة عالم القهر والاستعباد، التي تتحملها على مضض، متحينة الفرصة لتقويضها في انتظار الدولة الفضلى» (١٥٠ - ١٥٤).

والخلاصة في رأي العروى أن «نظرية الدولة» لم تمتد بجذورها بعد في المجتمع العربي، نظرية الدولة باعتبارها تحليلاً مزدوجاً لأخلاقيات الدولة (وبخاصة فكرة الشرعية ومبدأ الأغلبية<sup>(٣)</sup>)، واجتماعات الدولة (وبخاصة فكرة العقلنة وبتربتها في صورة جهاز بيروقراطي). أما ما يسمى خطأً «بالدولة الإسلامية» فهو في رأي العروى «تساكن السلطنة كواقع والخلافة (أو الإمامة الشرعية) كطوى». يعني التأكد أن العنصرين يتحاذيان، كل واحد مستقل عن الآخر، مخالف له، وفي الوقت نفسه يمثل شرط وجوده. ويكشف تحليل هذا التساكن عن تخارج في التجربة السياسية الإسلامية بين الممارسة والتطبيق، بين السلوك والأخلاق، بين جهاز الحكم وحرية الأفراد، وهو تخارج يرى العروى أنه يعبر عن نفسه في السلوك الذي ورثه الإنسان العربي والذي لا يوافق كيان دولة

حديثه، أي دولة لها جهاز معقلن ولها أخلاقيات تدور حول الشرعية (١٥٦ - ١٥٨).

وهكذا يخلص العروي إلى أن البلاد العربية تعيش اليوم مفارقة عجيبة: فالدولة كأداة توجيهية قمعية استغلالية موجودة وتمتع بنفوذ في جميع البلاد العربية وتبرر سلطتها منذ عهد التنظيمات بالمنفعة، ولهذا الدولة بعض التنظيمات العقلانية بالفعل، ولكن هذه الدولة أيضاً ذات طابع سلطاني مملوكي، وهي في معظم الأحيان متأرجحة بين النمطين (١٦٨).

هذا من ناحية الواقع. أما من ناحية الفكر، فقد حل «مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة التقليدي. بالعروبة يتعلق الولاء، فيها تتلخص الإرادة العامة، في إطارها يتخيل الإنسان الجديد». وفي نظر العروي أنه بوجود هذه الطوى العروبية تنزع الشرعية عن الدول الإقليمية: فالدولة ناشطة في مجال اجتماعيات الدولة (التعليم، والتشغيل، والتنظيم... إلخ.)، إلا أن كل هذه الانجازات لا تكسبها ولاء ولا تنشئ إجماعاً حولها. يفتقر الكيان الاقليمي إلى أدلوجة عضوية يبرر بها وجوده لأنه مرتبط بطوى تنفي الشرعية مبدئياً عن جميع الكيانات الإقليمية. إن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة، وكما كان الفكر التقليدي يدور حول طوى الخلافة فإن الفكر المعاصر يدور حول طوبيويات مستحدثة من أهمها «المجتمع العربي الاشتراكي الموحد». وهذا الإهمال لنظرية

الدولة، مقترناً بنظرة الإنسان العربي إلى السلطة (وهي التي ورثها عن الماضي) مسؤول في نظر العروبي عن إضعاف فكرة الدولة في المجتمع العربي المعاصر، دون أن يؤدي في مقابل ذلك لا إلى تحقيق الوحدة العربية ولا إلى زيادة حرية الفرد. من الواضح إذن أن العروبي يجذب نظرية الدولة ويدعو إلى نشرها، وهو يقول في تبرير ذلك: «قد تقوى نظرية الدولة، مؤقتاً، الكيان القائم بإعطائه - لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية - الشرعية الضرورية. لكن من المحتمل جداً أن تهدينا، بالمناسبة، إلى طرق واقعية لتحقيق ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية» (١٦٩ - ١٧١).

يتضح من العبارة السابقة أن إحدى المشكلات الكبرى للدولة العربية في نظر العروبي هي أنها لم ترتبط في نشأتها بفكرة الحرية وفكرة العقلانية. وهو يقتبس من هيغل تصريحاته حول كون الدولة هي التعبير الفعلي عن الحرية وعن عملية «تهذيب الإرادة الطبيعية» (العروبي، ١٩٨٣، ٦٤). هذا في الوقت الذي لم يهتم المجتمع العربي تقليدياً بفكرة الحرية (بالمعنى الغربي)، وحتى عندما استخدم رواد الليبرالية العربية الحديثة هذا التعبير فلمهم لم يضعوا قضية الحرية في إطارها الفلسفي ولم يبحثوا عن أصلها ومداها وإنما اكتفوا بوضعها والمطالبة بها (١٩٨٣، ١١ - ٨٦). الحرية في الفكر الإسلامي ذات معنى نفسي متافيزيقي، أما في الفكر الغربي فهي أساساً

ذات معنى سياسي اجتماعي . وعلى حين يربط الفكر الليبرالي الغربي مفهوم الحرية بمفهوم القانون وبالتالي بموضوع الدولة ، فإن أدلة ورموز الحرية في المجتمع الإسلامي هي عادة «خارج الدولة أو ضد الحكومة» ، ومن هذه الأدلة والرموز : البداوة ، العشيرة ، التقوى ، التصوف . وخلاصة ذلك أن هناك تخرج بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الإسلامي التقليدي : أي كلما اتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية ( ١٨ - ٢٣ ) .

وقد كان المجتمع العربي التقليدي يتميز في نظر العروبي بشكل من أشكال التوازن بين البداوة والدولة : تمثل البداوة حرية الأصل السابقة للدولة ، وتمثل العشيرة المحافظة على بعض حرية التصرف داخل الدولة ، ويستطيع الفرد أن يلجأ إلى التصوف الذي يخرج نهائياً عن مجال السلطان . وكان المجتمع السياسي يتميز بالاستبداد المطلق لكن مجاله كان ضيقاً . كانت الحرية مجرد طموح داخل المجتمع السياسي ، لكن المجتمع السياسي لم يكن يطابق المجتمع العربي مطابقة تامة ، وكان الفرد يستطيع أن يناهضه من خلال إحدى الجماعات التي ينتمي إليها ، أو أن ينسحب منه نهائياً ليعيش مع ذاته ولذاته .

في القرن الثامن عشر حدث تحول في المجتمع العربي الإسلامي كان من شأنه اتساع نطاق الدولة واضمحلال نطاق «اللدولة» . إن حركة الإصلاح أو

سياسة التنظيمات كانت تستهدف أساساً تقوية الدولة  
إزاء تحديات الدول الأوروبية الاستعمارية، ولكن نتج  
عن أنشطتها ضغط على الجماعة وعلى الفرد. عادت  
الجماعة المستقلة عدوة يجب إخضاعها بكل الوسائل  
قبل أن يتصل بها المستعمر ويستغلها لمصلحته، وعاد  
الفرد الحر المستقل عدواً يجب دمج في الدولة، لأن في  
استغلاله إضعافاً للدولة وفي اندماجه تقوية لها. كانت  
الدولة التقليدية مركزة السلطة ضيقة الأساس  
والمجال، بقيت مركزة في الظروف الجديدة مع اتساع  
مجالها (١٩٨٣، ٢٩ - ٣٦). في هذا الإطار أصبح  
مضمون الحرية هو مجرد نقض «للحد» أي أضحي  
معناها هو إزالة الحواجز والضغط التي تفرضها  
الدولة، دون تساؤل حول ماهية الحرية وأغراضها  
ودون تأصيل لنظرية في الحرية.

ويصف العروبي هذه الظاهرة بأنها ذبوع لشعار  
الحرية مع إهمال نسبي لفهومها على المستوى الفكري  
وكذا لارتباطها، في نهاية المطاف، بالفرد (٣٢ - ٣٤،  
١٠٧)، وهي قضية لا تخرج في نظر العروبي عن أن  
تكون هي الوجه الآخر لقضية الدولة. كيف؟ إن  
الموضوع مرتبط في فكر العروبي بأن الصفوة السياسية  
العربية قد اتجهت إلى الأخذ بنوع من «العقلنة  
الخارجية» المبنية على أهمية دور البروقراطية  
والتكنوقراطية، وفي إطار من الفكرية «الاقتصادية».  
ولكن هذه الصفوة تظل على الدوام معادية لخروج هذه  
العقلانية الحديثة خارج عتبة المصنع أو المكتب

الحكومي لكي تثري الحياة الفكرية والاجتماعية  
والسياسية في إطارها العريض (العروي ١٩٧٦،  
١٠٤-١٠٥، ١٦٠-١٦٦).

وهكذا نرى أن العروي قد خرج باحثاً عن  
«الدولة» فإذا به يصل إلى «الحرية» وذلك مروراً  
بطريق «العقلنة». فكيف كان ذلك؟

الواقع أنه رغم تأثر العروي بالماركسية، فمن  
الواضح أنه قد تبنى للدولة مفهوماً هيغلياً مخففاً،  
وأسبغ عليها تحليلاً فيبرياً مؤكداً. وأوصله هذا إلى  
نتيجتين أساسيتين: أن الدولة لم تكن قضية مطروحة  
في الفكر السياسي الإسلامي التقليدي إلا في صورة  
طوبى، وأن الدولة في العصر الحديث موجودة كحقيقة  
هيكلية في كافة الدول العربية ولكنها غير موجودة  
بمعناها الاجتماعي والأخلاقي. قد لا يختلف الكثيرون  
حول هذه الاستخلاصات ولكن لا شك أن العروي  
قد قيد نفسه منذ البداية بحدود كثيرة، فمن ناحية كان  
اعتماده على المصادر العربية محدود جداً، وبهذا فربما  
تعرض تحليله لتأثير غربي مبالغ فيه. ومن ناحية  
المضمون، نجد أنه حتى إذا سلمنا معه ببعض  
استخلاصاته فالواضح أنه لم يتعمق في تحليل نتائجها  
المنطقية والوصول بها إلى آخر مداها. صحيح مثلاً أن  
نظرية الخلافة هي طوبى، وربما كان من الصحيح أنها  
أسهمت في تكريس الأمر الواقع بتيان صعوبة التوصل  
إلى المثل الأعلى، ولكن لماذا تتكرر عناصر معينة

وتغيب عناصر أخرى في إطار الطوي نفسها؟ لماذا مثلاً لا تتضمن هذه الطوي في أية صورة لها دعوة إلى حرية الفرد، ولماذا تشدد دائماً على حقوق الجماعة وعلى فكرة العدالة؟

ومثال آخر: قد يكون من الصحيح أن المثقف العربي المعاصر لم يولِ موضوع الدولة الاهتمام الكافي، ولكن لماذا يعزي العروبي هذا القصور من جانب المثقفين إلى تغلغل الفكرة العروبية بينهم، ولماذا هذا التناقض الذي يفترضه بين مفهوم الدولة ومفهوم العروبة: أفليس من الممكن - والمستحب - أن تكون الدولة قومية؟ من الواضح هنا أن العروبي قد أهمل بصفة شبه كلية جانباً كبيراً من تقاليد الفكر الألماني الذي ارتبطت قضية الدولة فيه بقضية الجماعة السياسية (أو الأمة القومية)، ذلك أن العروبي قد استلهم معظم ملاحظاته من التجربة الفرنسية، التي بدأت من واقع إقليمي معين، تطابق مع واقع اثني معين أو زاد عليه مساحة.

والخلاصة أن محاولة العروبي محاولة بالغة الأهمية، توصلت إلى استنتاجات ذات نفع كبير، وفتت الأنظار إلى ضرورة طرح قضية الدولة طرحاً فكرياً واجتماعياً. ولكنها محاولة قاصرة في بعض جوانبها، إذ لم تسبر غور القضية بصورة جريئة تتجاوز مسلمات النظرية العامة للدولة كما شرحها الفقه الدستوري الفرنسي والفقه الاجتماعي الألماني.



## الدولة العربية ومجتمعها المدني

ينطلق وضاح شرارة من مقدمة شبيهة، إذ يرى أن الكتابات الإسلامية التقليدية بخصوص موضوع الدولة قد تمسكت «بوضعية الأصل» وتجنبت القضايا الفلسفية، واستبعدت أية محاولة لإخضاع أسس العلاقة السياسية الاجتماعية للبحث والتمحيص، وإنما نظرت إلى هذه الأسس نظرتها إلى قواعد معطاة فعلاً وناجزة. ويشارك شرارة مع غيره في الاعتقاد باختلاف ابن خلدون (وابن سينا؟) عن غيره إلى حد ما، إذ أنه في نظره خرق الجدار الوضعي وأطل على أصل أسطوري ورمزي للدولة العربية، مع مفهوم «المواطن» كهامش أو كاحتياط ينبثق منه المكان السياسي (شرارة ١٩٨١، ٥٦ وما بعدها، ٨٩ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها).

سوف يتجه وضاح شرارة مثل غيره والحال هذه إلى الأدبيات الأوروبية لاستلهام طبيعة مفهوم الدولة منها. وهو يرى أن المجتمع الحديث يتميز بتعدد العلاقات والمراتب (أو الطبقات) الاجتماعية، التي تعبر عن نفسها في صورة مؤسسات، ثم تأتي الدولة فتتزوج هذه المؤسسات وتستعيد لها في إطار وحدة عامة شاملة. أي أن الدولة التي هي «تنظيم المجتمع» نفسه على حد قول ماركس، هي ما يرسم صورة المجتمع بانقساماته ومراتبه، كما تدركها التجربة الاجتماعية في مرحلة من المراحل التاريخية أو حقبة من الحقب» (١٩٨١، ١٠٢).

تتلازم الدولة مع انقسام المجتمع، وانفصالها بالنصاب السياسي، وتأسيس هذا النصاب لموقع يشرف منه على المجتمع ويحيط به ويفعل فيه، هو الذي يكشف عن مراتب السلطة في المجتمع. وفي هذا يقول وضاح شرارة:

«والحق أن الدولة تعود بجذورها إلى المجتمع وإلى الانقسام الذي تستمد منه كيائها والصورة التي تستقر عليها وترسو. إلا أن ذلك لا يعني أن دور الدولة يقتصر على تسجيل الانقسام الاجتماعي ونقله إلى البنية القومية السياسية. فالدولة وليدة الانقسام الاجتماعي، هي أيضاً شكله الفاعل وكيانه المؤثر... وبوساطتها يملك المجتمع ما يتيح له أن يتغير وأن يمسك بمقائيد تغيره ويوجهه... بل إن المجتمع، بوساطة الدولة، يمسى على وجه مدرك لحصيلة التغير الناشئ عن جماع فعله... فالدولة، مرئي المجتمع، تمثل المدخل الضروري الذي لا بد أن تدخل منه المحاولات التي ترمي إلى عقل المجتمع ومساره» (١٨١)، ١٠٢-١٠٣).

الدولة إذن هي المجتمع في صورته المرئية وهي بظهورها الواضح تحجب عدداً من العلاقات الاجتماعية الأساسية. فالدولة تتلازم بمقايير متفاوتة مع محاولات تمثيل كل الفعل الاجتماعي، بل تلخيصه والحلول محله، أي أنها تعمل على «تغيب» جانب مهم من العلاقات الاجتماعية، ولنفي الأساس الذي

صدرت عنه، ويبلغ هذا النفي أبعد مدى في النظم الكلية (الشمولية)، من فاشية وستالينية.

ويقوم وضاح شرارة - مثل عبد الله العروبي وغيره - بالتفرقة بين نمط الدولة النمساوية ونمط الدولة النابوليونية مستعيناً في ذلك بكتابات أنجلز وتوكفيل. الدولة من النمط الأول هي التي تحاول القيام بمهمة التحكيم بين جماعات متصارعة ذات قوة متقاربة، وتسعى إلى توحيد الطبقات والتجمعات القومية، عن طريق تدعيم أدوات الحكم المركزي من جيش وبيروقراطية. ولكن هذا التوحيد لا يتحول إلى عمل عضوي، فلا تتبلور هذه المحاولة في صورة دولة قومية. أما الدولة القومية «السوية» أي التي تهض على «داخل» اجتماعي وثقافي متناسق ومتماسك، فتبدو من قبيل الاستثناء، ويمثلها بصفة خاصة النموذج الفرنسي. تمثل المركزية كحركة نشطة فاعلة في صلب المشروع الذي تلقفته الثورة الفرنسية من الملكية المطلقة ومضت به إلى غايته عن طريق أعمال عدد من المبادئ الثابتة: المساواة الطبيعية بين المواطنين، إلغاء الامتيازات، سيادة الشعب، توحيد القوانين والتشريعات. وضع الحكم قبضته على العلاقات والبنى الاجتماعية وعمل على امتصاص مادتها وتمثلها، وذلك لصالح هيكل الدولة ولفائدة السلطة المركزية، وليس لمصلحة البورجوازية وحدها كطبقة صاعدة في المجتمع، في الحالة الفرنسية إذن تقف الدولة في موقف الاستقلال والفعل بإزاء المجتمع، «إلا أن انفصال

الدولة يتم باسم جماع المجتمع ويؤسس بالتالي لاحتمال هذا الجماع واحكامه . ففي حين أن المجتمع يتألف - من منظور الدولة - من مجموعة مصالح خاصة ضيقة تشد سلوك الجماعات (طبقات، فئات، تجمعات، متحدات -) إلى قاعدة محددة تبدو ضيقة وتوصف بالضيق على كل مجتمعي، تتماشى الدولة مع العام . . فالدولة لا تكتفي بتمثيل العام في مبدأ سلطتها، في بنيانها الحقوقي، بل تشرع في تجسيد العام في إملائها القوانين التي تنظم كافة المجالات الاجتماعية، من الأعياد إلى الفتوحات الاستعمارية، ومن مواقيت العمل في محترف خيرى إلى الإدارة . . . ويدعي هذا العام لنفسه موضع المركز من العلاقات والدوائر الاجتماعية كافة». وتنهض شرعية هذه الدولة على صدوع الشعب بها، على رغم أن القوة قائمة في أساس الدولة، وعلى رغم أن الدولة تقوم على انفصال نصاب السلطة عن المجتمع (شرارة، ١٩٨١، ٣٠٩ - ٣٤٠).

هذه الدولة بالمعنى المطلق، سعت إلى تكوين حيز اجتماعي متجانس بل و«شفاف» وقد أمكن هذا بجهد جهيد لم يبلغ نهاية المطاف في المجتمعات المتجانسة قومياً وثقافياً وتاريخياً. أما المجتمعات المركبة فبدأ الأمر فيها أكثر عسراً بكثير، إن لم يكن مستحيلًا. فالدولة التي يمكن أن تنهض في مجتمع مركب هي الدولة «الترينخية» (نسبة إلى مترينخ) وتضطر مثل هذه الدولة إلى الحفاظ على تنافر التجمعات القومية وعلى تنافر

طبقاتها المختلفة، وإلى الحكم عن طريق التحكيم والاستعداد، وسلخ فئات اجتماعية من وسطها الطبقي «الطبيعي». وينجم عن مثل هذه الدولة اقتصار التكوين البورجوازي على قومية دون الأخرى، ومضاعفة الاستغلال، وتربيع الدولة في الخواء الاجتماعي، وتلازم الحرب الأهلية مع الحرب الخارجية. كما ينجم عنها تفكك ثقافي عميق فتلتحق ثقافة الطرف المسيطر بالتيارات القارية (الأوروبية) الغالبة في حين تنكفئ ثقافة الأطراف التابعة إلى تراث تاريخي ولغوي وظيفته الأولى إشهار المقارنة والتباين (١٩٨١، ٣٤٢ - ٣٤٤).

حين يتعرّض وضاح شرارة لتحليل الدولة العربية، وبخاصة في المشرق، فمن الواضح أنه يراها أكثر اقتراباً في معالمها من النموذج النمساوي منها إلى النموذج الفرنسي. إنها دولة تسعى إلى استبعاد جزء هام من التجربة الاجتماعية ليس عن طريق تحويله وتطويره إلى صورة أرقى منه، وإنما عن طريق عزله ومنعه قسراً، وادعاء أن «مقال الدولة» هو وحده المصرّح بكل ما يستحق القول فيما يخص حياة المجتمع (١٩٨١، ١٠٤ - ١٠٥).

الدولة العربية إذن ليست منسلخة عن المجتمع فحسب، بل هي عازلة له ومتسلطة عليه. ما هي أسباب ذلك؟ هناك طبعاً التشكيل الطائفي والعرقي للمجتمع نفسه، ولكن هناك أيضاً تجربة العرب مع

الغرب، وكذا تصدي الدولة خلال العقود الأخيرة  
لمهام قيادة وضعها خارج المجتمع وفوقه (١٩٨١،  
١٠٩-١١٢).

ويولي شرارة موضوع التأثير بالغرب اهتماماً خاصاً  
في تحليله. فقد انبهر المثقفون العرب بإنجازات الغرب  
سواء في مجال العلم أو الصناعة أو الحكم أو الحرب أو  
غيرها. وفي رأيه أن مسألة «الغرب» هذه قد انتهى بها  
الأمر إلى الالتحام بمسألة «الدولة» (١٩٨٠، ٩٨).  
فلكي يتعلّم العرب أساليب الغرب الراقية كان لا بد  
من «مشروع تربوي شامل» تسيطر عليه الدولة، لكي  
تغير عن طريقه من مسار المجتمع. ويستخلص شرارة  
من ذلك أن «الدولة في فكر المثقفين العرب المحدثين  
هي طوبى المجتمع. إنها مخيلته وإرادته وتحققه التاريخي  
الشفاف. الدولة نمو المجتمع العضوي واكتسماه  
وتتويجه. ولا وجه للتناقض بين الدولة والمجتمع إلا في  
حال استمرار مخلفات مجتمعية تنتمي إلى تاريخ كاذب  
أي لا وجه فعلاً للتناقض لأن العنصرين يستويان في  
نصيب مماثل من التاريخ والحقيقة. فهذه الأخيرة في  
صف الدولة دوماً، أي في صف مشروع الدولة»  
(١٩٨٠، ١٤١ وما قبلها).

ويرى شرارة أن موضوع الدولة يتوجّ المشاريع  
الحضارية لكافة التيارات الفكرية الهامة في الوطن  
العربي: المشروع التغريبي والمشروع الإسلامي  
والمشروع القومي. وصورة هذه الدولة في فكر المثقفين

هي صورة كلية شاملة، تستطيع أن تستوعب كلية النهضة المبتغاة أو التغيير المطلوب. وقد رسم الفكر السياسي والاجتماعي العربي للدولة صوراً طرد منها فكرة مفارقة الدولة للمجتمع ولخصها في فكرة تمثيل الدولة للجماعة تمثيلاً عضوياً مصفى من كل شائبة. (١٨٠، ١٤١ - ١٤٢).

ونلاحظ هنا اختلاف هذه الفكرة، عما يراه عدد من المفكرين الآخرين من أن مفهوم الدولة لم يحظَ باهتمام كبير من جانب المثقفين العرب، ومنهم عبد الله العروي وعابد الجابري وغسان سلامة (سلامة، ١٩٨٤).

فماذا تفعل هذه الدولة العربية؟ يرى وضاح شرارة أن هذه الدولة هي في الواقع «ضد المجتمع» لأنها تفرغه من مضمونه الاجتماعي ثم تسيطر على كل ثناياه وأنحائه وقد أعادت صياغتها على النحو الذي يناسبها هي. فأولى الدول العربية الحديثة، الدولة المصرية في عهد محمد علي، قد قامت في نظره بـ «عملية رمي شباك هائلة على مجتمع كامل، وحصره» (١٩٨٠، ٢٢١ - ٢٢٢). أما الدول العربية المعاصرة فهي تحتل مراكز الاشراف التي تقع على تقاطع العلاقات السياسية الاقتصادية الداخلية، ومعنى هذا أنها تسيطر على القطاعات الحديثة التي استجدت مع التغلغل الرأسمالي وعلى الإدارة التي تولت عملية الإلحاق بالمراكز الاستعمارية، ولكنها أيضاً تسيطر على

القطاعات الاجتماعية الواقعة خارج هذه الدائرة والتي تشكل القسم الأعظم من المجتمع، والقاعدة التاريخية والانماجية التي يقوم عليها. وتم هذه السيطرة من خلال ضم «المفاتيح» أي قيم هذه التجمعات إلى طاقم الحكم، وشيئاً فشيئاً إلى الفئة العليا من المجتمع، الذي تكون على قاعدة العلاقات الرأسمالية. وقد اتخذ المثقفون، في عملية التصارع والتقاطع هذه بين المجتمع والدولة، صف الدولة بصورة لا تدع مجالاً للشك (١٩٨٠، ٢٢٤، ٢٢٨).

وقد كان أول أدوار الدولة العربية الجديدة وأخطرها هو دور التوحيد، أي لم شتات مجتمع متنافر في مؤسساته وفشاته وثقافته. بل أن السمة الرئيسية للمجتمعات العربية التي كان على الدولة الجديدة أن توحيدها هي بنيتها الداخلية المتوازية، إذا جازت العبارة؛ فالدولة «الأسبوية» نهضت على تجاوز وحدات اجتماعية لم تمس استقلالها النسبي (والواسع)، وتباعدها. فتكون الحكم نفسه من تكتلات وأحلاف ربطت بين تجمعات تنتمي إلى أنساب متقاربة أو مناطق أو شعوب، احتفظت في انتقالها إلى السلطة بكل خصائصها، وعملت على نقلها إلى السلطة.

ولم يكن ظهور الدولة الجديدة نتاجاً لتفاعل التناقضات الاجتماعية وتطورها في صور تجميعية جديدة، بل كان ظهوراً مصطنعاً وهامشياً، أي ولدت هذه الدولة، بنمط سلطتها «الخارجية» وطاقمها



وأجهزتها ومثقفها، هامشية بالمعنى الحرفي، ولم تنجح في كسر هامشيتها حتى في أوج سلطتها، عندما بدا أنها أمسكت في قبضتها مقاليد الحكم والتنظيم السياسي ووسائل الانتاج الرئيسية والأيدولوجية الرسمية. (١٩٨٠، ٢٢٧ - ٢٢٩). فماذا تفعل هذه الدولة إذن؟ إنها تشرع وتنظم وتقر وتوجه، وتنتج وتستثمر، معمقة الفوارق بين طاقمها وبين سائر المجتمع، ومميزة لفئة اجتماعية معينة من فئات، تضع بين يديها مقاليد السلطة والانتاج، ومقاليد القرار الذي ينظمها ويوزعها.

إلا أن ذلك كله، رغم ما ينم عنه من انقسام اجتماعي عميق، لا يطمع - على ما يبدو - في وحدة الدولة والمجتمع التي تفترضها الدولة أو تدعيها؛ فالوهم راسخ في وجود دولة عضوية لا تعدو أن تشكل انبثاقاً خالصاً من المجتمع. أي أن الدولة العربية، بمختلف أشكالها، عاجزة عن الاعتراف بانفصالها عن المجتمع وعن قصور تمثيلها المفترض لنصاب القانون العام، بما هو حد ينظم العلاقة بين التجمعات المتباينة، والمتناحرة أحياناً، التي يتألف منها المجتمع. ويتأتى عجز الدولة العربية هذا عن استوائها بنية سياسية تضطلع بالسلطة فيها فئة لا تنفك، وهي في السلطة، عن تمثيل المجتمع الذي تنتمي إليه تمثيلاً «حرفياً». فالتريع في سدة الحكم والسلطة لا يخرج الفئات الحاكمة من فئتيها، بل يفاقم هذه الفئوية ويفذيها بالموارد التي يضعها الحكم المركزي بين يدي

مالكه . وهكذا تتحول مرافق السلطة إلى أدوات تدعم مصالح الفئة المستولية، الضيقة والمباشرة، وتنظم الحياة السياسية على وجه يحول دون الطعن في هذا التحول أو الاحتجاج عليه .

والدولة العربية لا تستعدي في هذا الموقف مجتمعاً متجانساً، أو تؤلب أكرثية شعبية أو سياسية قادرة على تقديم برنامج مختلف يؤهلها لتسلم زمام الحكم، بل هي تستعدي كتلاً اجتماعية متنافرة يستحيل عليها تشكيل جبهة معارضة . وغاية ما يطمح فيه بعضها هو الإحاطة بالحكم القائم والاستيلاء على امتيازاته، وإعدام طاقمه، سياسياً على الأقل . ومن هنا فلا يعقل بالتالي أن يرضى الحكم القائم بتشكيل معارضة، مهما كانت جزئية أو ادعت الجزئية .

ويرى شرارة أنه إزاء «تمنع» المجتمع أو سلبته في تأييد الدولة، تعتمد هذه إلى «بناء قشرة اجتماعية بديلة تحلها محل المجتمع وتكل إليها تمثيل المجتمع الغائب، والمنسحب في قوقعته، فتؤلف نقابات «تمثل» العمال والفلاحين كما تشاء الدولة تمثيلهم، وتعين هيئات مهنية تضع على رأسها أفراداً لا يختلفون عن الموظفين في شيء، وتنشئ صحافة ذليلة تضيف إلى أبواق الحكم بوقاً مكتوباً، وتبث في مختلف المؤسسات الأهلية من اقتصادية وثقافية وعائلية ودينية أزماتها وعيوبها وأرصاها . وهكذا يكتمل تمثيل الدولة الاجتماعي، وتمثل للعيان وحدة الدولة والمجتمع . إلا أنها وحدة

الشيء وصورته في المرأة: فالمجتمع الذي تعلن الدولة وحدتها معه قشرة كاذبة لا تمثل سوى ظل الدولة على سطح المجتمع. إنه مجتمع بديل صنعته الدولة على مثالها وصورتها (شرارة، ١٩٨١، ١٠٩ - ١١٢).

وهكذا تبلور في صفحات معدودة ملامح تشخيص بالغ الدقة والرقى لأزمة الدولة العربية المعاصرة (وبخاصة في صورتها المشرقية). فالدولة العربية، شأنها في ذلك شأن أية دولة، هي منسلخة من حيث المبدأ عن المجتمع، ولكن انسلاخها هنا (ولأسباب تاريخية مختلفة) ينصبها - وعلى خلاف ما هو عليه الحال في البلدان الأخرى - في موقع يعلو المجتمع بكثير. فانسلاخ هذه الدولة عن المجتمع ليس «استقلالية نسبية» عنه (بالمعنى المتردد في الأدبيات المعاصرة حول الدولة)، إنه مجرد ارتفاع وتعال عن المجتمع. ولكن لماذا لا يمثل الانسلاخ في حالة الدولة العربية «استقلالية نسبية»؟ لأن الدولة تعبر بصورة مباشرة وضيقة عن مصالح فئة أو فئات اجتماعية معينة ولا تتجاوزها إلى مجموع المصالح العامة العليا المتصورة وبخاصة في الأجل الطويل. على أن هذه الدولة ليست فجأة أو قائمة على العنف وحده، ولذا ونظراً لعلمها بأنها لا تمثل تعبيراً حقيقياً عن المجتمع، فإنها تتجه إلى خلق قشرة مجتمعية جديدة «على صورتها» أي متمشية مع أغراضها. وهي بهذا تسد الطريق على أية فئات اجتماعية أخرى تسعى إلى الحكم طبقاً لتصور وبرنامج مخالف، فلا يكون أمام هذه الفئات إذا

أرادت التأثير على مقدرات الأمور إلا أن تستولي على أداة الحكم مباشرة. يتلخص الأمر إذن في القول بأن الدولة العربية لا يتوافر لها قدر كاف من «الاستقلالية النسبية» عن القوى الاجتماعية القائمة، وهذا هو مرجع أزمة هذه الدولة. ويتمثل الحل في نظر وضاح شرارة في إقامة «الفواصل» لأن هذه هي «شرط تحقيق حياة اجتماعية وثقافية وسياسية حرة. فالدولة التي تدعي الذوبان في المجتمع تفوت على هذا الأخير إمكان مراقبتها والحد من تسلطها. لذا فإن الفاصل بين الدولة والمجتمع، وبين الحزب والجمهور وبين المؤسسات والفئات، وبين الحكومة والشعب، شرط حيوي لعرض الدولة أمام الأنظار ولاخضاعها لأحكام هذه الأنظار» (١٩٨١، ١٢١ - ١٢٢).

من الواضح من تحليل وضاح شرارة أنه متأثر بالتجربة السياسية في المشرق العربي، وبخاصة في لبنان، خصوصاً وأن شرارة قد سبق له أن قام بدراسة ممتازة عن الاجتماع السياسي لهذا البلد بعنوان «السلم الأهلي البارد» قام فيها بتحليل العلاقات المعقدة بين القوى الاجتماعية وبين جهاز «الدولة» فيه في الفترة من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٧ (شرارة ١٩٨٠، جزءان). والواقع أن تحليل وضاح شرارة إنما يوحى بما لا يدع مجالاً كثيراً للشك بأن أزمة الدولة اللبنانية هي في عدم استقلاليتها (ولونسيبياً) عن المصالح المباشرة والضيقة للقوى الاجتماعية، وهي فكرة عبر عنها أيضاً فيما يخص المشرق عموماً برهان غليون (١٩٧٩) وفيما يخص لبنان

خصوصاً مايكل جونسون (١٩٨٥).

وعندما ينتقل وضاح شرارة من تحليل أوضاع المشرق إلى تحليل أوضاع الجزيرة العربية، تبقى مقولاته الأساسية واردة ولكن تصبح القبيلة، وليس العرق أو الطائفة، هي التجمع الرئيسي الساعي إلى التعبير المباشر عن نفسه من خلال جهاز الدولة.

ففي كتاب «الأهل والغنيمة» نراه يشرح قصة إنشاء الدولة السعودية حول ظاهرة التكامل والتحالف القبلي مع تدعيمها بظاهرة التوحيد الديني، ثم تسوير هذا التجمع بحائط الدولة الموحد. فالقراية والتحالف إذن قد «استأنفتا البدء» في صورة جديدة هي صورة الدولة، التي يقوم فيها مجتمع سياسي أصيل من المنظومات العائلية والعشائرية والقبائلية، ومجتمع «إنتاجي» ملحق من الأعاجم وأشباه الأعاجم: «فالعجمة ليست لغة فحسب، العجمة مدنية أيضاً: إنها كل عمران لا يقوم على النسب وصراحتة، أي أنها «غلبة المصطلح على الطبيعة» (١٩٨١ ب، ١٣٦ وما قبلها). ولكن هذا التوحيد السعودي هو توحيد «فوقي» أي يسيطر على المرافق والمقاطعات، مع الحفاظ على عزلتها وتناثر عناصرها. ومن هنا ينتهي شرارة إلى أن المجتمع السعودي المعاصر، وبرغم التحولات الاجتماعية التي عرفها منذ ١٩٦٤ ثم منذ ١٩٧٣ و١٩٧٥ «لا يتوحد إلا في الدولة وفي السلطة. فالدولة فيه ما زالت صانعة المعنى، كما كان يحسب ابن بشر» (١٩٨١ ب، ٢٠٨ - ٢٠٩).

وخلاصة تأملات وضاح شرارة النظرية وتطبيقاته العملية، أن الدولة العربية واقعة في أزمة مع مجتمعيها. ومرجع هذه الأزمة باختصار هو قيام الدولة من ناحية بالتعبير الأمين عن المصالح الضيقة المباشرة لفئة محددة من المجتمع، ومع قيامها من ناحية أخرى بخلق وهم سياسي بأنها تعبّر عن مصلحة عامة وفكرة جامعة. والنتيجة - كما ألمح شرارة أكثر من مرة - هي أن قوى الاختلاف داخل الدولة لم يصبح أمامها إلا أن تكون قوى مصادمة ومقاومة.

الدولة الاقليمية العربية لم تحل مشكلتها إذن مع مجتمعيها، فهل يكون الحل بالقفز مباشرة إلى الدولة القومية الموحدة؟ يصف شرارة هذا الأسلوب بأنه استخدام الوحدة «كوسيلة للهروب إلى الأمام، للاستتلاف عن معالجة العضلات التي يطرحها المجتمع على الحكم وعلى نفسه». وهو يرى أنه إذا كان هذا الاستخدام يؤذن بمضاعفة خطورة المشكلات الداخلية والاقليمية فلا بد من الحذر منه، والأخذ كبديل «بمعالجة قطرية / وحدوية معاً». فالمنظور الوحدوي التاريخي نفسه على سياسة ثنائية المستوى في نظره، لأنه من الصعب النجاح على مستوى الوحدة الكبرى إذا كان المجتمع عاجزاً على المستوى القطري على مواجهة مشكلة السلطة وقضية الكيانات الحقوقية والسياسية، بما في ذلك مكتزاتها ومقوماتها الاجتماعية (شرارة، ١٩٨٠، ٢٣١ - ٣٤١).

تمثل محاولة وضاح شرارة لمعالجة قضية الدولة، رغم تاثير أجزائها، أهم المحاولات في نظرنا لتناول هذه القضية باللغة العربية. ومن أهم مظاهر قوة هذه المحاولة أنها تجمع بين فهم متكامل للأدبيات التراثية والملم وثيق بأحدث الأدبيات الغربية في هذا الصدد. وللأسف فإننا لم نتمكن في هذه العجالة من تلخيص قراءات وضاح شرارة الممتعة والمتعمقة في الأدبيات السياسية التراثية (راجع مثلاً: شروحه القيمة لمقدمة ابن خلدون، ولكتابات الخراج للقاضي أبي يوسف، ولكتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ وغيرها). كذلك فإننا نترك للقارئ أمر استيضاح تأثير أفكار ماركس وأنجلز وتوكفيل وغرامشي وليفي ستراوس ويولانتراس وغيرهم على تحليلات وضاح شرارة. ولكن ما لا شك فيه هو أننا بإزاء كاتب يتميز بالاستيعاب والحساسية للأدبيات التراثية والأدبيات الحديثة معاً، وهو قادر على الاستفادة من هذه الأدبيات في تحليل فكرة الدولة نظرياً، وعلى القيام بتطبيق هذا التحليل على حالات محددة، مثلما فعل بالنسبة إلى لبنان والسعودية، مظهراً البعد الاجتماعي الحركي لظاهرة الدولة.

### الاقتصاد السياسي للدولة العربية

رأينا أن الفكر العربي لم يتجه إلى مواجهة قضية «الدولة» كمفهوم فلسفي واجتماعي وسياسي قبل آخر السبعينات. أما المعالجات السابقة على ذلك فكانت في

أغلبها شروحاً على كتب الأحكام السلطانية التقليدية أو شروحاً على كتب القانون الدستوري الفرنسي .

مع بداية الثمانينات لا تتميز الكتابات بالدرجة نفسها من «الشيزوفرانية» أو الانفصامية الثقافية التي تميّزت بها معظم الكتابات السابقة حول الدولة، أي تظهر لنا كتابات يتحرك مؤلفوها بسلاسة وتفهم بين الأدبيات التراثية والأدبيات المعاصرة، رغم أن بعضهم يبدو أكثر تعاطفاً مع الأولى (كحامد ربيع وطارق البشري وعادل حسين) وبعضهم يبدو أكثر تعاطفاً مع الثانية (مثل عبد الله العروي ووضاح شرارة وغسان سلامة) .

ويكاد المرء يلمس في كتابات هذا الفريق الأخير تعطشاً إلى ما يعتبرونه «الدولة الحقيقية» وتوقاً إليها، وهو تعطش حداً بالعروي وشرارة إلى أن يظهر - رغم تأثر تكوينها الفكري بالماركسية - وكأنها يتميان أساساً إلى المدرسة الهيغلية أو لنقل - توحياً للإنصاف والدقة - إلى المدرسة الفيبيرية، مطّعمة بالمدرسة الحقوقية الأوروبية .

ونرى من جانبنا أن مثل هذا التوجه المنهجي مرغوب فيه لأنه يثري الأدبيات السياسية العربية بمساجلات ذات جذور فكرية لم يسبق سبرها بالعمق نفسه من قبل . وفي رأينا، مع ذلك، أن هذا التلون «المثالي» إلى حد ما لفكرة الدولة - على أهميته التي أشرنا إليها - ما زال ينقصه بُعد مفتقد في كثير من



الدراسات الحديثة التي صدرت حول الدولة في الوطن العربي، ونعني به البعد الاقتصادي متمثلاً - داخلياً - في موضوع «أنماط الإنتاج» Modes of Production، ومتمثلاً - خارجياً - في موضوع «النظام العالمي أو التقسيم الدولي للعمل» World System; Intrnational Division of Labour. وقد سبق أن أوضحنا في مكان آخر الدور الذي يمكن أن يؤدي إليه مثل هذا المنظور في تعميق فهمنا للطابع الاجتماعي والتاريخي لظاهرة الدولة وبخاصة في «الأطراف» أو في بلدان العالم الثالث، ومنها أقطار الوطن العربي.

ومن غير الإنصاف أن نقول بانعدام مثل هذه الدراسات انعداماً كاملاً، فالواقع أن بعضها موجود وبخاصة بين الكتاب المصريين. وكتابات سمير أمين معروفة في هذا المجال على نطاق عالمي، ولكن هناك أيضاً محاولات أخرى تتناول تطور الدولة العربية الإسلامية إجمالاً، أو تركز على جذور تكون الدولة في قطر عربي بعينه.

وفي رأينا أن اجتهادات سمير أمين (١٩٧٨، ١٩٨٣، ١٩٨٥) تقدم إضافة أصيلة في هذا المجال، وإن لم تكتمل كافة حلقاتها بعد.

تقوم أطروحة سمير أمين على التفرقة بين مجموعة أنماط الإنتاج السابقة للرأسمالية من ناحية، ونمط الإنتاج الرأسمالي (وهو الوحيد الذي يتميز بـ «العالمية») من ناحية أخرى. وعنده أن النظم السابقة للرأسمالية هي في أساسها نظم «خراجية» تقوم على الجباية

بأساليب متنوعة، وفي رأيه أن الصورة الاقطاعية لنمط الانتاج الخراجي هي الصورة الأكثر تحلّفاً على حين أن الصورة «الدولانية» لهذا النمط هي الصورة الأكثر تقدماً. وطبقاً لسمير أمين فإن ثورية الدولة المركزية التي سادت النمط الخراجي في مصر مثلاً تفسر لنا مجموعة من الخصائص التي تميّز التكوين المصري. فسيطرة الدولة على النظام لم تنح للفلاحين هامشاً من حرية الحركة يسمح لهم بتحسين وسائل الإنتاج الزراعي أو بمقاومة الاستغلال الاقطاعي على نحو ما حدث في أوروبا، لأن الفلاح في الحالة المصرية قد كان عليه على الدوام الاصطدام بالدولة المركزية مباشرة. ومن ناحية أخرى كان ضعف الدولة المركزية هو العامل الذي سمح بظهور طبقة التجار الأحرار وتجمعهم في المدن المستقلة في أوروبا، على حين لم يكن هذا متيسراً في إطار الدولة الشرقية. كذلك يلاحظ أمين أن قوة الدولة وتعود المجتمع على سيطرتها في مصر قد جعل معظم الفاتحين الأجانب يكتفون بالسيطرة على جهاز الدولة دون التغلغل الثقافي والحضاري في المجتمع، وربما كان هذا هو الذي أوحى بأن مصر قد حكمها الأجانب في معظم مراحل تاريخها، على حين أن هذا صحيح بالنسبة لكثير من المجتمعات ولكنه لا يظهر فيها بالوضوح نفسه، لأن الفاتحين فيها قد انصهروا في المجتمع الجديد وتجنّسوا بجنسيته، في حين لم يكن هذا ضرورياً لهم في حالة مصر.

وخلاصة نظرية سمير أمين أن ضالة التطور في حالة مصر (والشرق عامة) لا يرجع إلى جهود أوركود غط الإنتاج فيها من الناحية التاريخية، بل على العكس تماماً، أي أن مصر قد عانت من تقدمها المبكر، لا من التأخر، بينما استطاعت أوروبا الاقطاعية المتخلفة، بفضل المرونة التي تصحب التخلف، أن تتغلب على تأخرها في مدة قصيرة، وأن تسبق غيرها في إنجاز النقلة الكيفية التي فتحت عصر الرأسمالية الحديثة.

ولكن ما هي مظاهر تكامل النمط الخراجي في الشرق في تميزه عن النمط الخراجي الأوروبي «الطرفي» (الاقطاعي)؟ يرى أمين أن هذا الاكتمال يعبر عن نفسه في جميع المجالات: مجال القاعدة (وجود طبقة حاكمة «دولية» خراجية، ومركزة الفائض من خلال الدولة، في مقابل تفتت الفائض الاقطاعي وضعف دولته)، ومجال البنيان الفوقي (وجود أيديولوجيا قوية موحدة غير متشقة، وبالتالي ذات شكل كلي من النظام الخراجي الشرقي)، ومجال العلاقات الجدلية بين الأول والثاني (أي وجود تناسب أمتن بين الميدانين في الشكل «الدولي»، يؤدي إلى نوع من التجمد، أي عدم توافر المرونة اللازمة للتخطي السريع). وعنده أن الشكل المكتمل هو المتشي مع مستوى أعلى لنمو قوى الإنتاج، وليس - كما كان الإدعاء في نظرية «الاستبداد الشرقي» - مع مستوى منخفض لها. والأيديولوجيا الخراجية المكتملة تعمل في المجتمع

الطبقي السابق للرأسمالية كما يعمل «الاستلاب السلمي» في الرأسمالية: أي كأيدولوجيا ليس للطبقة الحاكمة وحدها بل كأيدولوجيا حاكمة للمجتمع، ومن هنا فالأيدولوجيتان متصلتان وتوجهان نحو قوى الإنتاج في اتجاه معين، كما تعملان كعنصر فعال في إعادة تكوين المجتمع (أمين، ١٩٨٥ : ٧٨ - ٧٩).

إن نظرية سمير أمين، وإن ظلت افتراضية في جانب كبير منها، تقدم إضافة هامة في تصورنا، لأنها ترفض المبالغة في تصور «خصوصية» المجتمع الشرقي وإن لم تتغافل عن استيضاح معالمة الميزة. وأهم هذه الملامح - من الناحية السياسية الإيدولوجية - قوة الدولة ومركزية دورها وتكامل نسقها. ومع ذلك فإن سمير أمين يرفضه التعرض لمناقشة تفاصيل نظرية النمط الآسيوي للإنتاج إنما يقصّر عن تقديم تفسير لسبب قوة الدولة وأهمية دورها في المجتمع الشرقي، فهو يقبل بهذا الملمح كمسلمة أو معطاة ولا يتعرض للأسباب البيئية أو الاقتصادية أو الثقافية التي أدت إلى «اكتسالم» ظاهرة الدولة بهذه الصورة في مصر والمجتمعات الشرقية.

على أن لنظرية سمير أمين في مقابل ذلك ميزة كبرى. فهو عندما أدمج النمط الشرقي للإنتاج ضمن مجموعة الأنماط السابقة للرأسمالية تجاوز فكرة الخصوصية المطلقة لهذا النمط والتي قد توحي بأن الجمود والركود مكتوب على المجتمعات التي تقوم

عليه . فالتغير والتحول ممكن إذن طبقاً لنظرية أمين، بل الطريف أن التطور يكون أسهل في نظره في أضعف حلقات النظام، أي في الأطراف الهشة، وليس في المحور المتقدم القوي . ودلالة ذلك من وجهة نظره السياسية العامة أن التحول المعاصر إلى الاشتراكية ممكن (بل هو أسهل) في المجتمعات التي لم تتقدم بعد في التطور الرأسمالي، وذلك على خلاف المنظور الماركسي التقليدي . فكما نمت الرأسمالية تاريخياً في أوروبا التي كانت أضعف حلقات النظام الخراجي وأكثرها تخلفاً (وبالتالي أكثرها مرونة)، يمكن للاشتراكية في نظر سمير أمين أن تتطور في بلدان الأطراف التي لم يتكامل فيها النظام الرأسمالي بعد . وسواء اتفقنا مع هذا الاستخلاص الأخير برمته أو لم ننفق، فلا شك أن الميزة الكبرى لنظرية سمير أمين هي إدخال عنصر «الحركية»، وهو عنصر كان ضعيفاً أو غائباً في الصياغات المعروفة لنظرية النمط الآسيوي للإنتاج .

ولا تزال نظرية النمط الآسيوي للإنتاج محل جدال كثيف بين المثقفين العرب، ومن أبرز المحاولات في هذا الصدد كتابات أحمد صادق سعد (راجع المصادر الواردة في الأيوبي، ١٩٨٩)؛ وانظر كذلك سهر لطفلي وآخرون، أيلول، ١٩٨٣). كذلك حاول البعض الآخر تطوير بعض الأفكار فيما يتعلق بنمط الإنتاج القرابي (الذي يميز المجتمعات البدوية والقبلية). وكان علي الوردي قد سبق إلى دراسة النمط الاجتماعي

القبلي في أكثر من عمل له (انظر مثلاً: البعلي والوردي، ١٩٨١: ١٠٣ وما بعدها؛ والمراجعات الواردة في بركات، ١٩٨٤: ٤٥ - ٤٩). وقد اقترَب وضاح شرارة كثيراً من مثل هذا التحليل في عرضه المتمع في «الأهل والغنيمة»، كما اقترَب منه إلى حد ما غسان سلامة عند تحليله للسياسة الخارجية السعودية (سلامة، ١٩٨٠: وبخاصة الفصول ١، ٢، ٦، ٧، ٨). وكان عابد الجابري قد أثار ملحوظات مشابهة عندما تحدث عن «نمط الإنتاج الغزوي» - إذا صحت هذه التسمية - وتساءل حول إمكانية تطبيق هذا النموذج (المستمد من كتابات ابن خلدون) على الدول العربية «الريعية»، سواء من المنظور التاريخي الإسلامي أو فيما يخص الدول النفطية الموجودة اليوم في الجزيرة العربية والخليج. وثمة دراسات أخرى حول علاقة القبيلة بالدولة، من أهمها دراسة فؤاد الخوري (١٩٨٠). أما أهم تطبيقات منظور الاقتصاد السياسي على المجتمع الخليجي فقد تبلورت - بعد عدد من المحاولات النظرية السابقة - في دراسة خلدون النقيب حول «المجتمع والدولة في الجزيرة العربية والخليج» (١٩٨٧).

وهناك دراسات قطرية وإقليمية أخرى تسعى إلى الربط بين شكل الدولة وبين نمط الإنتاج السائد (أو أنماط الإنتاج المتمفصلة) في المجتمع، ومن ذلك دراسة عصام الخفاجي عن العراق (١٩٨٣) ودراسة عادل غنيم عن مصر (١٩٨٦) ودراسة جعفر زين عن اليمن

(١٩٨٥) ودراسة نزيه الأيوبي عن مصر (١٩٨٩).

إن من شأن الطرح الاقتصادي الاجتماعي لقضية الدولة معاونتنا ليس فقط في فهم مشكلة الدولة العربية القطرية الراهنة، وإنما أيضاً في فهم مشكل الوحدة العربية، المتمثل في ظهور الحركة القومية العربية مع عدم تحقق الدولة العربية المتحدة. وقد بدأت في الظهور بالفعل عدة دراسات ألقت مزيداً من الضوء على القوى الاقتصادية الاجتماعية التي أدت إلى ظهور الأفكار والحركات القومية العربية من ناحية، والعوامل الاقتصادية الاجتماعية التي عرّقت من عملية توحيد العرب في دولة واحدة منذ تفكك الدولة العباسية وحتى الآن، من ناحية أخرى. ونشير في هذا الصدد إلى دراسات سمير أمين (١٩٧٨، ١٩٨٣، ١٩٨٥) وبسام طيبي (١٩٨١) وفيليب خوري (١٩٨٣) ووليد قزيبا (آذار ١٩٧٩)، وبرهان غليون (حزيران ١٩٨٦) وغيرهم، وأملنا كبير في أن تزايد هذه الدراسات وتعمّق في السنوات القادمة. ذلك أن فكرة الوحدة العربية لن تتحقق لمجرد وجاهتها المنطقية أو سموها المعنوي، وإنما تتحقق هذه الفكرة بتجمع القوى الاجتماعية الفاعلة من حولها، وبناء دولة رشيدة وعصرية تحتويها؛ ولن تكون هذه الدولة عقلانية وحرّة وقوية ما لم يسهم المثقفون بدور قائد في مناقشة قضايا بنائها وتطويرها.





## الحواشي

- (١) اتضح هذا التحول بصدور كتاب:  
David Easton, **The Political System: An Inquiry into the State of Political Science** (N.Y.: Alfred A. Knopf, 1953)  
وفي مجال دراسة السياسات المقارنة تبلور هذا الاتجاه ومارس  
أوضح تأثيراته منذ صدور كتاب:  
**The Politics of the Developing Areas** (Princeton U.P., 1960).
- (٢) ومع ذلك فهناك بعض محاولات لربط الفكر العربي الإسلامي  
عموماً بجذوره الاقتصادية - الاجتماعية، أهمها محاولة حسين  
مروة عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية حيث  
يمس فكرة الدولة من حين إلى حين (مروة، ١٩٨١ جزئين،  
مثال: ص ٢٣١)، وكذلك محاولات محمود اسماعيل  
(١٩٧٣، ١٩٨٥) ويقترب في الأخيرة منها كثيراً من الموضوع،  
ومحاولة مصطفى التواتي (ح ١٩٨٥)، وخصوصاً الفصل  
الرابع: «معركة الخلافة أو الصراع الاجتماعي من أجل  
السلطة».
- (٣) يذكر العروي لفظ «الإجماع» ولكن من الواضح أنه يقصد  
مبدأ الأغلبية.



## المراجع

### أولاً: المراجع العربية

- إبراهيم، سعد الدين (١٩٨٠)، التحجّات الرأى العام العربى نحو مسألة الوحدة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- إسماعيل، محمود (١٩٧٣)، الحركات السرية فى الإسلام، (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف).
- أمين، سمير (١٩٧٨)، الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات، (بيروت: دار إبن رشد).
- أمين، سمير (١٩٨٣)، علاقة التاريخ الرأسمالى بالفكر الإيديولوجى العربى، (بيروت: دار الحداثة).
- أمين، سمير (١٩٨٥)، أزمة المجتمع العربى المعاصر، (القاهرة: دار المستقبل العربى).
- الأسيوى، نزيه نصيف (١٩٨٩)، الدولة المركزية فى مصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- بركات، حليم (١٩٨٤)، المجتمع العربى المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- بسيونى، حسن السيد (١٩٨٥)، الدولة ونظام الحكم فى الإسلام، (القاهرة: عالم الكتب).
- البشرى، طارق (١٩٨٠)، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).

- التواتي، مصطفى (ح ١٩٨٥)، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، (تونس: دار النشر للمغرب العربي).
- الجابري، محمد عابد (ط٢، ١٩٨٢)، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (بيروت: دار الطليعة).
- الجابري، محمد عابد (ط٣، ١٩٨٢)، العصية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية).
- الجابري، محمد عابد (١٩٨٢)، الخطاب العربي المعاصر، (بيروت: دار الطليعة).
- جدعان، فهمي (١٩٨٤)، «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر» في ندوة «الوطن والدولة والتكامل في العالم العربي»، كورفو (اليونان) سبتمبر ١٩٨٤.
- خالد، خالد محمد (١٩٨١)، الدولة في الإسلام، (القاهرة: دار ثابت).
- خميني، الإمام روح الله (١٩٧٩)، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم حسن حنفي (القاهرة: د.ن).
- الخفاجي، عصام (١٩٨٣)، الدولة والتطور الرأسمالي في العراق ١٩٦٨ - ١٩٧٨، (القاهرة: دار المستقبل العربي).
- خليل، خليل أحمد (١٩٨٤)، العرب والديمقراطية: بحث في سياسة المستقبل، (بيروت: دار الحداثة).
- خليل، خليل أحمد (١٩٨٥)، العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة، (بيروت: دار الحداثة).
- ربيع، حامد عبد الله (١٩٨٠ و ١٩٨٣)، سلوك المالك

في تدبير المهالك، تحقيق وتعليق وترجمة لكتاب العلامة شهاب الدين بن أبي الربيع - جزآن (القاهرة: دار الشعب).

- زين، محمد جعفر (١٩٨٥)، نقل التكنولوجيا والدولة، (عدن: دار الهذاني).

- سلامة، غسان (١٩٨٠)، السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥، (بيروت: معهد الإنماء العربي).

- السيد، رضوان (١٩٨٤)، الأمة والجماعة والسلطة، (بيروت: دار إقرأ).

- شرارة، وضاح (١٩٨٠)، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت: دار الحداثة).

- شرارة، وضاح (١٩٨٠)، السلم الأهلي البارد: لبنان - المجتمع والدولة ١٩٦٤ - ١٩٦٧، جزئين، (بيروت: معهد الإنماء العربي).

- شرارة، وضاح (١٩٨١)، استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، (بيروت: دار الحداثة).

- شرارة، وضاح (١٩٨١)، الأهل والغنيمة: مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية، (بيروت: دار الطليعة).

- شليبي، أحمد (ط٥، ١٩٨٣)، السياسة في الفكر الإسلامي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).

- عبد السلام، أحمد (١٩٨٥)، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

- عبد الله، عبد الغني بسيوني (١٩٨٦)، نظرية الدولة في الإسلام، (بيروت: الدار الجامعية).

- العروبي، عبد الله (١٩٨١)، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- العروبي، عبد الله (١٩٨٣)، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).
- العظمة، عزيز (١٩٨١)، «السياسة واللاسياسة في الفكر العربي الإسلامي»، (مجلة «الفكر العربي» ٢٢/٣).
- عمارة، محمد (١٩٧٩)، الإسلام والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).
- «العنف في الثقافة وفي المجتمع» - عدنان خاصان (١٩٨٣)، من الفكر العربي المعاصر، ٢٧/٢٨.
- عودة، عبد القادر (١٩٥١)، الإسلام وأوضاعنا القانونية، (القاهرة: دار الكتاب العربي).
- غليون، برهان (١٩٧٩)، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (بيروت: دار الطليعة).
- غليون، برهان (١٩٨٦)، «حول الوحدة والديمقراطية»، في المستقبل العربي ٨٨، ٦/١٩٨٦.
- قربان، ملحم (١٩٨٤)، خلدونيات: السياسة العمرانية، (بيروت: المؤسسة الجامعية).
- قزيبا، وليد (١٩٧٩)، «الأسس الاجتماعية السياسية لنمو الحركة القومية المعاصرة في المشرق العربي»، في المستقبل العربي ٦، ٣/١٩٧٩.
- قطب، سيد (١٩٦٥)، ومعاد طبعه، معالم في الطريق، (القاهرة: مكتبة وهبة، دمشق: دار دمشق للطباعة، قم: دار النشر قم).
- «المجتمع والسلطة» عدنان خاصان (١٩٨٣)، من الفكر العربي ٣٣/٣٤، ٣٦/٣٥ أيار وأيلول.

- مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٨٤)، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: م. د. و. ع).
- مروة، حسين (ط٤، ١٩٨١)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - جزئين، (بيروت: دار الفارابي).
- «من الذي يحكم مصر» عدد خاص (١٩٨٥)، من قضايا فكرية الكتاب الأول، يوليو.
- نصر، محمد عبد المعز (١٩٦٣)، في الدولة والمجتمع (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية).
- النقيب، خلدون حسن (١٩٨٧)، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).





## ثانياً: المراجع الاجنبية

- AKE, Chaudé (1985), «The Future of the State in Africa», **International Political Science Review**, Vol. 6 no. 1.
- ALAVI, Hamza (1979), «The State in Post - colonial Societies: Pakistan and Bangladesh» in **Politics and the Third World**, ed. Harry Goulbourne.
- AMIN, Samir (1982), **The Arab Economy Today** (London: Zed Press).
- , (1978), **The Arab Nation** (London: Zed Press).
- ANDERSON, Perry (1974), **Lineages of the Absolutist State** (London: New Left Books).
- AL-AZMEH, Aziz (1982), **Ibn Khaldun; an Essay in Reinterpretation** (London: Frank Cass).
- BAALI, Fuad & Ali Wardi (1981), **Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles: A Social Perspective** (Boston, Mass.: G.H. Hall).
- BADIE, Bertrand & Pierre Birnbaum (1983), **The Sociology of the State** (trans.) (Chicago: University of Chicago Press).
- BEN ACHOUR, Yadh (1980), **L'Etat Nouveau et la Philosophie Politique et Juridique Occidentale** (Tunis: Imp. de la République Tunisienne).
- BEN-DOR, Gabriel (1983), **State and Conflict in the Middle East** (New York: Praeger).
- BIRNBAUM, Pierre (1986), «State, Ideologies and Collective Action in Western Europe» in **The State in Global Perspective**, ed. Ali Kazancigil (London: Gower/UNESCO).
- BLACK, Anthony (1984), **Guilds and Civil Society in**

- European Political Thought from the Twelfth Century to the Present** (London: Methuen).
- BONNE, Alfred (1973), **State and Economics in the Middle East** (2nd ed.), (Westport, Conn: Greenwood Press).
- BREWER, Philip G. (1985), **Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey** (London: Routledge & Kegan Paul).
- BURDEAU, Georges (1970), **L'Etat** (Paris: Editions du Seuil).
- BUTTERWORTH, Charles E. (1984), «Classical Notions of State and Authority in the Arab World», paper for the **Istituto Affari Internazionali's First International Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September 1984.
- CENTRE D'ETUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES (CERM) (1969), **Sur le 'Mode de Production Asiatique'** (Paris: Editions Sociales).
- CERNY, Philip G. (1985), «Structural Power and State Theory», paper delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris.
- DALE, Roger (1984), «Nation state and International system: The World- system Perspective», in **The Idea of the Modern State**, ed. G. McLennan, D. Held & S. Hall (Milton Keynes: Open University Press).
- DONOHUE, John & Esposito, eds. (1982), **Islam in Transition: Muslim Perspectives** (New York: Oxford University Press).
- DRAPER, Hal (1977), **Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy** (New York: Monthly Review Press).
- EISENSTADT, S.N. (1969), **The Political System of Empires** (New York: Free Press of Glencoe).
- ENAYAT, Hamid (1982), **Modern Islamic Political**

- Thought** (Austin: University of Texas Press).
- GOULBOURNE, Harry, ed. (1979), **Politics and State in the Third World** (London: Macmillan).
- HARIK, Iliya (1984), «The Origins of the Arab State System» paper for the **Istituto Affari Internazionali's First International Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September 1984.
- HELD, David, et al., des. (1983), **States and Societies** (Oxford: Martin Robertson).
- JACKSON, Robert H. & Carl G. Rosberg (1985), «Juridical Statehood in the Crisis of Tropical African States», paper delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris.
- JOHNSON, Michael (1985), «A State Without Relative Autonomy: The Case of Lebanon», paper delivered at **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris, July 1985.
- KAPLAN, Marcos (1986), «The Theory of State and the Third World» in **The State in Global Perspective**, ed. Ali Kazancigil (London: Gower/unesco).
- KAZANCIGIL, Ali ed. (1986), **The State in Global Perspective** (London: Gower/UNESCO).
- , (1986), «Paradigms of Modern State Formation in the Periphery» in **The State in Global Perspective**, ed. A. Kazancigil (London: Gower/UNESCO).
- KHOURY, Philip (1983), **Urban Notables and Arab Nationalism** (Cambridge: Cambridge U.P).
- KHURI, Fuad (1980), **Tribe and State in Bahrain** (Chicago: Chicago U.P).
- KRASNER, Stephen D. (1984), «Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics», **Comparative Politics**, Vol. 16, no. 2 (January).
- KURDI, Abdulrahman Abdulkadir (1984), **The Isla-**

- mic State (London & New York: Mansell Publishing Ltd).
- LAROUÏ, Abdallah (1976), **The Crisis of the Arab Intellectual** (trans.), (Berkeley: University of California Press).
- LEYS, Colin (1975), **Underdevelopment in Kenya: the Political Economy of Neocolonialism 1964-1971** (London: Heinemann).
- MCLENNAN, Gregor, David Held & Stuart Hall, eds. (1984), **The Idea of the Modern State** (Milton Keynes: Open University Press).
- MATHIAS, Gilberto & Peirre Salama (1983), **L'Etat sur developpé; des metropoles au tiers monde** (Paris: La Découverte/Maspero).
- MIALIE, Michel (1982), **L'Etat Juridique** [Arabic trans. **Dawlat al-qanun**], (Algiers: University Publications).
- MILIBAND, Ralph (1983), **Class Power and State Power** (London: Verso).
- , (1973), **The State in Capitalist Society: The Analysis of the Western System of Power** (London: Quartet Books).
- MUSHAKOJI, Kinhide (1985), «Comparative Political Development and the Development of Comparative Politics», paper for **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris.
- NETTL, J.P. (1986), «The State as a Conceptual Variable», **World Politics**, Vol. XX, no. 4 (July).
- O'DONNELL, Guillermo (1973), **Modernization and Bureaucratic Authoritarianism: Studies in South American Politics** (Berkeley, Calif.: I.I.S.).
- POGGI, Gianfranco (1978), **The Development of the Modern State: A Sociological Introduction** (London: Hutchinson).
- POULANTZAS, Nicos (1971), **Pouvoir Politique et**

**Classes Sociales** (Paris: Maspero).

SALAMÉ, Ghassan (1984), «Strong' and 'Weak' States», **paper** for the **Istituto Affari Internazionali's First Annual Conference on Nation, State, Integration in the Arab World**, Corfu, September.

SAUL, J.S. (1979), «The State in Post- colonial Societies: Tanzania», in **Politics and State in the Third World**, ed. Harry Goulbourne (London: Macmillan).

SKLAR, Richard L. (1983), «On the Concept of Power in Political Economy» in **Towards a Humanistic Science of Politics**, ed. Dalmas Nelson & Richard Sklar (Lanham: University Press of America).

-----, (1976), «Postimperialism: A Calss Analysis of Multinational Corporate Expansion», **Comparative Politics**, Vol 9, no. 1 (October).

SOVIET POLITICAL STUDIES ASSOCIATION (1985), «The Present - day State: Theory and Practice», **papers** prepared for **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris. (pub. USSR Acacemy of Sciences).

STEPAN, Alfred (1978), **The State and Society: Peru in Comparative Perspective** (Princeton, N.J.: Princeton University Press).

TACHAU, Frank (1985), «States and Bureaucracies in the Middle East», **paper** presented at the **International Political Science Association's 13th World Congress**, Paris, July 1985.

TAGUCHI, Fukuji & Tetsuro Kato (1985), «Marxist Debates on the State in Pos-war Japan», **Hosei Ronshyu** [A Journal of Law & Political Science], no. 105.

TAYLOR, John G. (1979), **From Modernization to Modes of Production** (London: Macmillan).

TIBI, Bassam (1981), **Arab Nationalism: A Critical**

**Inquiry** (London: Macmillan).

TRIMBERGER, Ellen Kay (1978), **Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey and Egypt** (New Brunswick: Transaction).

WATT, W. Montgomery (1968), **Islamic Political Thought** (Edinburgh: Edinburgh University Press).

## المحتويات

مقدمة	٥
-------	---

### الفصل الأول:

#### قضية الدولة في الفكر العالمي والمقارن

- مفاهيم الدولة	٧
- «إعادة اكتشاف» الدولة	١٦
- الدولة في الدراسات المقارنة	٢٢
- الدولة في العالم الثالث	٢٧
- مدرسة الاقتصاد السياسي اليسارية	٣١
- الدولة الاقتصاد والطبقة	٣٩
- الدولة قد «تخلق طبقتها»	٤٢
- «الطريق غير الفردي» إلى الدولة	٤٦
- «الطريق غير الأوروبي» إلى الدولة	٥٢

### الفصل الثاني:

#### قضية الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي

- مفهوم السياسة في الإسلام	٥٨
- الواقع السياسي ونظرية الخلافة	٦٥
- الجماعة والعدالة والقيادة	٧٢
- الدولة الإسلامية كوظيفة حضارية	٨١

- نظرية «الدولة الإسلامية» عند المحدثين . . . ٩٤

### الفصل الثالث:

#### قضية الدولة عند المفكرين العرب المحدثين

- موضوع الدولة في مرحلة «النهضة» . . . . . ١٠١
- الدولة العربية: جهاز دون نظرية؟ . . . . . ١٠٥
- الدولة العربية ومجتمعها المدني . . . . . ١١٩
- الاقتصاد السياسي للدولة العربية . . . . . ١٣٣
- الحواشي . . . . . ١٤٣
- المراجع - أولاً: المراجع العربية . . . . . ١٤٥
- ثانياً: المراجع الاجنبية . . . . . ١٥١





## صَدَر فِي سلسلة بحوث اجتماعية

- ١- العسكر والحكم في البلدان العربيّة  
فؤاد اسحق الخوري
- ٢- آبن خلدون وما كيا فيلى  
عبد العروي
- ٣- الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي  
شارلز بارثورث
- ٤- العالمة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب  
محمد أركون
- ٥- الفلسفة والسياسة  
عادل فخر
- ٦- سيكولوجية النعصب  
أندريه هينال
- ٧- المرأة العربية وذكرية الأصالة  
مى غصوب
- ٨- الحرب التي لم تكن كتميل:  
الديمقراطية في العراق ومسؤولية التحالف  
سمير الخليل
- ٩- السلطة لدى القبائل العربية  
فؤاد اسحق الخوري
- ١٠- العرب ومشكلة الدولة  
نزيه الأيوبي
- ١١- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي  
محمد أركون
- ١٢- مذاهب الانثروبولوجيا  
وعبقرية ابن خلدون  
فؤاد اسحق الخوري
- ١٣- محنة الشاعر في أزمنة الممدن  
ويستان أودن
- ١٤- الأصالة وسياسة الهروب من الواقع  
عزيز العنفة



الدولة العربية عريقة، لأنها ضعيفة.  
وهي ضعيفة لافتقارها إلى المشروعية  
والفعالية. ولكن رغم ضعفها البنوي فإن  
هذه الدولة متسلطة، كما أنها شديدة  
التدخل في شؤون المجتمع الاقتصادية  
والثقافية.

لم تحظ هذه الدولة، شديدة السطوة  
ضعيفة الفعالية، باهتمام المفكرين العرب  
إلا منذ سنوات قليلة. وربما كان من بين  
أسباب هذا الإهمال النسبي، انجذاب  
المثقفين العرب تقليدياً نحو مفهوم الأمة  
الإسلامية أو مفهوم الأمة العربية (من  
منظور ثقافي لا يولي مؤسسة الدولة  
اعتباراً كبيراً). تتساءل هذه الدراسة حول  
دواعي الغياب من مواجهة قضية الدولة،  
كما تتعرض بالتحليل النقدي المقارن  
لكتابات عدد من المفكرين العرب القلائل  
الذين تناولوا هذه القضية (سواء في بعدها  
«التاريخي» أو في بعدها «الاجتماعي») في  
السنوات الأخيرة، وذلك يشمل عبد الله  
العسوي ووضاح شرارة وسمير أمين  
ورضوان السيد وعائدة الجابري وحامد  
ربيع.

ISBN 1 85516 825 1



DAR AL SAQI  
26 Westbourne Grove London W2 5RH